TIDSSKRIFT

FOR

Teologi og Kirke

REDIGERT AV

D. A. FRØVIG • OLAF MOE • ANDR. SEIERSTAD
Dr. theol. Dr. theol. Dr. theol.



INNHOLD:

2. hefte *1936* *7. årgang*

Oslo. I kommisjon hos Lutherstiftelsens Bokhandel

FORHOLDET MELLEM TRO OG HISTORIE HOS PAULUS

Av D. A. Frøvig.

Man har i den siste tid sterkt betvilt påliteligheten av den evangeliske overlevering, og spørsmålet om den kristne tros forhold til historien er derved på nytt blitt aktuelt. At Johannesevangeliets verdi som kilde er meget tvilsom, synes næsten å være et dogme innen den teologiske historieforskning, og den såkalte formhistoriske (eller tradisjonshistoriske) retning har i høi grad dradd også påliteligheten av den synoptiske tradisjon i tvil. Derved har der efterhånden utviklet sig en sterk skepsis innen evangelieforskningen, og denne skepsis har særlig gitt sig klart til kjenne hos *Rudolf Bultmann.* I sin bok «Die Geschichte der synoptischen Tradition» (1921, 1931) opløser denne forsker på atomistisk vis den synoptiske overlevering i menighetsprodukter, og i sin bok «Jesus» (1927) sier han: «Jeg er av den mening at vi så godt som intet kan vite om Jesu liv og personlighet, da de kristelige kilder ikke har interessert sig derfor og dessuten er meget fragmentariske og overgrodd av legenden, og da andre kilder om Jesus ikke eksisterer» (s. 12). Videre hører vi: «Man har naturligvis ingen sikkerhet for at ordene i dette eldste kildelag virkelig er talt av Jesus. . . . Visstnok er tvilen om Jesus virkelig har eksistert, ubegrunnet og fortjener ikke et ord til gjendrivelse. At han står som ophavsmann bak den historiske bevegelse som den eldste palestinensiske menighet er det første håndgripelige stadium i, er fullstendig klart. Men hvorvidt menigheten har bevart et tro billede av ham, er et annet spørsmål. . . . Som bærer av denne tanke nevner overleveringen oss Jesus; med overveiende sannsyn-

lighet var han det virkelig. . . . Den som for sin del alltid vil sette dette «Jesus» i anførselstegn og la det gjelde som avkortende betegnelse for det historiske fenomen som vi arbeider med, ham er det uforment» (s. 16, 17).

Det vil under slike omstendigheter ikke forbause at spørsmålet om troens forhold til historien i den siste tid er blitt meget drøftet. Eksempelvis henviser jeg til *Fr. Traubs* (Glaube und Geschichte, 1926) og *Georg Wehrungs* skrifter (Geschichte und Glaube, 1933) og avhandlinger som *Fr. Torms* (Die geschichtliche Wirklichkeit und der Glaube, *W. Künneths* (Zur Frage der Geschichtsgebundenheit des christlichen Glaubens), begge i Zeitschrift für syst. Theol. VIII, 3—4, og *Reidar Hauges* (Tro og historie hos Paulus, i Menighetsfakultetets festskrift «For lære og liv», 1933). Især har imidlertid den dialektiske teologi tatt stilling til dette spørsmål, idet den ut fra prinsippet om en sterk kvalitativ motsetning mellem tid og evighet sterkt har betonet troens uavhengighet av den historiske forskning. Den har herunder fremholdt at det er et særkjenne for «gudssønnens tjenerskikkelse» (die Knechtsgestalt des Gottessohnes) at overleveringen om hans liv er flertydig, og troen har derfor ikke og vil heller ikke ha sin kilde i denne overlevering, men i det apostoliske vidnesbyrd om den korsfestede og opstandne frelser. Således sier *Karl Barth:* «Hvilken historisk fremtoning vilde stå så vergeløs overfor uthvert klokt eller tåpelig innfall, enhver tydning og mistydning, enhver bruk eller misbruk, hvem så uanseelig, så tvetydig, så miskjennelig som Guds egen sønns historiske skikkelse? Der er intet punkt i hans liv, såvidt vi kjenner det, hvor det forholder sig anderledes, intet punkt hvor det kanskje vilde være utelukket å ta forargelse, men hundre punkter hvor den moderne teologis rørende naivitet bare kan plapre ut det mislige, det bittert selvfølgelige at vi her føler anderledes enn Jesus» (Der Römerbrief, 1933, s. 263).

Videre hører vi hos *Emil Brunner:* «Det hører til åpenbaringens og troens vesen at man ikke blir kristen ved Jesu historiske billede, men ved evangelienes Kristus-billede, som er vokset frem av apostelbekjennelsen og tegnet ut fra påsketroen, og ved menighetens Kristus-bekjennelse.» . . . «Det evige i historien, åpenbaringen som det absolutt kun én gang stedfunne (das absolut Ein-

malige) kan ikke iakttas som noget historisk utstrakt. Det er ikke den i historien utfoldede kjensgjerning: Jesu liv og Jesu historiske person, ikke Kristus efter kjødet, men Kristus efter ånden, det menneskevordne ord.» . . . «Men gudssønnens «komme» i kjød, Sønnens sendelse, denne tildragelse mellem tid og evighet er som svar på spørsmålet hvorfra Kristus stammer, hvad der er hans persons hemmelighet, troens egentlige interesse. Ti ved dette komme blir midlerens person konstituert; ved kunnskapen om dette komme er Jesus erkjennelig som Kristus. Ved intet annet. Ti alt annet ligger på den historiske flate, som utfoldet menneskelighet, som human fremtoning — hvor ophøiet den enn er» (Der Mittler, 1930, s. 134, 271 f., 275 f.).

Denne ringeakt for det som utfolder sig i historien, det som ligger på den historiske flate, synes å finne støtte hos Paulus, hos hvem Jesu historiske liv kun synes å spille en ringe rolle, og spørsmålet om hvordan troen hos Paulus forholder sig til den evangeliske historie er derved blitt aktuelt. Især har *R. Bultmann* sterkt fremhevet det paulinske Kerygmas uavhengighet av overleveringen, idet han påstår at Jesu forkynnelse, iallfall i det vesentlige, har vært irrelevant for Paulus, og at den jordiske Jesus hos ham hverken kommer i betraktning som lærer eller som forbillede (Glaube und Verstehen, 1933, Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus, se også *Reidar Hauge* i den nevnte avhandling).

Denne besvarelse av spørsmålet fortjener i høi grad opmerksomhet og maner til fornyet prøvelse og undersøkelse av det. Idet vi i det følgende behandler temaet tro og evangelisk historie hos Paulus, vil vi først undersøke den paulinske tros innhold og vesen, dernæst bestemme det paulinske kerygmas forhold til den historiske tradisjon og til sist søke grunnen til dette forhold i den eiendommelige interesse dette kerygma har av historien.

I.

Paulus vet sig som Jesu Kristi apostel (1 Kr 1, 1; 2 Kr 1, 1; Ef 1, 1; Kl 1, 1) kalt til å forkynne et *budskap* (κήρυγμα, Rm 16, 25; 1 Kr 1, 21; 2, 4; 15, 14, κηρύσσειν, Rm 10, 8, 14, 15; 1 Kr 1, 23;

9, 27; 15, 11—12 o. a.). Tydelig kommer hans mening om forholdet mellem begrepene apostel, budskap og forkynnelse til uttrykk når han Rm 10, 14—15 sier: «Hvorledes kan de da påkalle den som de ikke tror på? Og hvorledes kan de tro der de ikke har hørt? Og hvorledes kan de høre uten at det er nogen som forkynner? Og hvorledes kan de forkynne uten at de blir utsendt? Som skrevet er: Hvor fagre er deres føtter som bærer godt budskap!» Her blir der talt både om en forkynnelse (κηρύσσειν) og om et budskap og en utsendelse, og denne siste er betegnet som en forutsetning for at der gis en forkynnelse av budskapet. Således vet også Paulus sig utsendt av Jesus Kristus, nærmere bestemt ved en åpenbaring av ham, for å forkynne et budskap (Gl 1, 1, 11—12; 1 Kr 9, 1; 15, 8; Fil 3, 7—8, v. 12; Act 9, 3—19; 22, 6—16; 26, 12—18).

Denne Kristi åpenbaring er skjedd efter Guds vilje, og Paulus vet sig derfor samtidig utsendt både av Jesus Kristus og av Gud Fader (Gl 1, 15—16; 2 Kr 4, 6). Av nåde er det skjedd (Rm 1, 5; 1 Kr 15, 16), og Paulus føler sig ved denne sendelse absolutt avhengig av ham som sendte ham, og det både med hensyn til innholdet av budskapet og selve forkynnelsen av det. «For om jeg forkynner evangeliet, er det ikke noget å rose mig av; det er en nødvendighet som påligger mig; for ve mig om jeg ikke forkynner evangeliet» (1 Kr 9, 16)! Som følge herav føler han sig som Kristi tjener (Gl 1, 10; Rm 1, 1; Fil 1, 1), som på enhver måte skal vise sig som tjener, «ved stort tålmod i trengsler, i nød, i angst, under slag, i fengsler, i oprør, i strengt arbeide, i nattevåk, i faste» (2 Kr 6, 4—5, se 4, 8—12; 11, 23—29). At han fremdeles føler sig absolutt avhengig med hensyn til budskapets innhold, viser hans utsagn Gl 1, 8—9: «Selv om vi eller en engel fra himmelen forkynner eder et annet evangelium enn det som vi har forkynt eder, han være forbannet! Som vi før har sagt, så sier jeg og nu igjen: Om nogen forkynner eder et annet evangelium enn det som I har mottatt, han være forbannet!» Her ser vi at forbannelsen rammer også ham selv, ja endog en engel i himmelen, hvis han skulde våge å endre budskapet, og det stemmer helt hermed når han sier til korintierne at de blir frelst, hvis de holder fast *ved det ord* hvormed han forkynte dem budskapet (1 Kr 15, 2).

Paulus vet sig altså absolutt avhengig av det budskap som er meddelt ham, og det er derfor ikke et menneskeord, men Guds ord han forkynner: «Og derfor takker også vi Gud uavladelig for at I, da I fikk det Guds ord vi forkynte, tok imot det, ikke som et menneskeord, men som det i sannhet er, som et Guds ord, som og viser virksomt i eder som tror» (1 Tes 2, 13, se 2 Kr 2, 17; 4, 2; Kl 1, 25). Selv føler derfor Paulus sig som et sendebud som taler i Guds sted: «Så er vi da sendebud for Kristus, idet Gud formaner gjennem oss; vi ber for Kristus: La eder forlike med Gud» (2 Kr 5, 20)!

Den hyppigste betegnelse for det mottatte budskap er hos Paulus ordet εὐαγγέλιον, som forekommer 60 ganger i den paulinske brevlitteratur (deriblandt 8 ganger i Pastoralbrevene og Efeserbrevet), mens det tilsvarende verbum εὐαγγελίζεσθαι forekommer 20 ganger hos ham (deriblandt 2 ganger i Efeserbrevet). Da εὐαγγέλιον hos ham kun brukes om det kristelige frelsebudskap, står ordet 22 ganger absolutt med artikkel (Rm 1, 16; 10, 16; 11, 28; 1 Kr 4, 15 o. a.), mens uttrykket «Guds evangelium» forekommer 6 ganger (Rm 1, 1; 15, 16; 2 Kr 11, 7; 1 Tes 2, 2, 8, 9) og «Kristi evangelium» eller et tilsvarende uttrykk 10 ganger hos Paulus (Rm 1, 9; 15, 19; 1 Kr 9, 12; 2 Kr 2, 12; 9, 13; 10, 14; Gl 1, 7; Fil 1, 27; 1 Tes 3, 2; 2 Tes 1, 8). Med hensyn til betydningen av genitiven Kristi er som bekjent meningene delte, idet man dels opfatter den som obj. gen. (B. Weiss, v. Dobschütz, Feine), dels som subj. gen. eller bedre som oprinnelsens gen. (Zahn, Harnack o. a.). Til fordel for den siste opfatning taler særlig analogien med «Guds evangelium», som ikke betyr evangeliet om Guds eksistens eller egenskaper, men kun det fra Gud stammende gledelige budskap, fremdeles synonymikken med «Herrens ord» og «Guds ord» som betegnelse for evangeliet, uttrykk som kun kan bety det ord som Herren eller Gud taler (1 Kr 14, 36; 2 Kr 2, 17; 1 Tes 1, 8; 4, 15; 2 Tes 3, 1; 4, 2, se Rm 9, 6; Ps 33, 6; Hos 1, 1; 4, 1); hertil kommer at Paulus bruker περί når han vil betegne Kristus som objekt for evangeliet (Rm 1, 1, 3, se 1 Joh 1, 1). Vi ser således at også uttrykket Kristi evangelium viser budskapets fullstendige avhengighet av den ophøiede Kristus, som herved blir betegnet som ophavsmannen til det og dermed realiter som den der taler gjennem det.

Kristus er imidlertid ikke bare ophavsmann til dette budskap, men også objekt for det. Vi hører nemlig at Gud åpenbarte sin sønn for Paulus forat han skulde forkynne evangeliet om ham blandt hedningene (Gl 1, 16). Han vet sig derfor utsondret for å forkynne Guds evangelium om sin sønn (Rm 1, 1, 3), og innholdet av hans forkynnelse er overhodet Kristus (1 Kr 1, 22—23; 2, 2; 15, 12; 2 Kr 1, 19; 4, 5; 11, 4). Han vil bare forkynne evangeliet der hvor ikke andre allerede har lagt grunnvollen (Rm 15, 20), og han sier at ingen kan legge en annen grunn enn den som er lagt, og det er Jesus Kristus (1 Kr 3, 11). Vi ser således at den grunnleggende forkynnelse som gjør menneskene til kristne og føier dem sammen til en menighet, kun er forkynnelsen av Kristus eller evangeliet, og at dette siste altså er kristocentrisk (A. Oepke, Die Missionspredigt des Apostels Paulus, 1920, s. 50 f., E. Molland, Das paulinische Evangelion, 1934, s. 66 f.).

Spør vi så videre hvad evangeliet sier om Kristus, kan vi henvise til den bekjente rekapitulasjon av evangeliet 1 Kr 15, 1—11. Det blir her forutsatt at nogen av korintierne nekter de dødes opstandelse (v. 12), og Paulus forsvarer nu denne lære ved å henvise til evangeliet som den faste autoritet som også de som nekter opstandelsen, har anerkjent (v. 11). Som følge derav kan han minne om at en opstandelse fra de døde efter evangeliet faktisk allerede har funnet sted engang i verden, nemlig i Kristi historie, at dette er sikkert bevidnet, og at det er almindelig kristelig forkynnelse: «Jeg kunngjør eder, brødre, det evangelium som jeg har forkynt eder, som I og har tatt imot, som I og står i, som I og blir frelst ved, hvis I holder fast ved det ord hvormed jeg forkynte eder det, det måtte da være om I forgjeves er kommet til troen» (v. 1—2). Den naturlige rekkefølge av setningene krever at τὸ εὐαγγέλιον blir opfattet som det eneste objekt for hovedverbet, og at τίνι λόγῳ blir gjort avhengig av κατέχετε (Bousset, K. Barth, H. D. Wendland). Oversettelsen: «Jeg kunngjør eder evangeliet, . . . nemlig på hvilken måte jeg har forkynt eder det, hvis I nemlig fastholder det» (Heinrici, Bachmann) virker kunstig og tung; likeså den oversettelse som opfatter v. 2 som et selvstendig spørsmål: «Med hvilken tale har jeg forkynt eder det, om I har beholdt det» (Lietzmann)? Hvis man med den første

oversettelse gjør betingelsessetningen εἰ κατέχετε avhengig av verbet γνωρίζω, virker denne setning overflødig, mens den har en nødvendig plass som nærmere bestemmelse til σώζεσθε. Dette presens har nemlig futurisk betydning, og Paulus kunde i denne sammenheng neppe uten betingelse si at leserne vilde bli frelst, noget han dog efter begge disse siste oversettelser vilde si.

Der blir altså på dette sted talt om det evangelium som var forkynt, som leserne står i, d. e. bygger sitt liv på, og som de også blir frelst ved hvis de fastholder det nøiaktig så som Paulus har forkynt dem det. Den sterke betoning av evangeliet som objekt blir i høi grad avsvekket, hvis τίνι λόγῳ blir opfattet som innskrenkning: nemlig med hvilket ord, og utsagnenes symmetri blir forstyrret ved det, mens det omvendt er forståelig at setningen τίνι λόγῳ stilles foran når Paulus vil fremheve at evangeliet må fastholdes nettop i den form det blev forkynt i.

Vi kan ikke her ta λόγος i betydningen grunn, begrunnelse (J. Weiss, Lietzmann), da det følgende åpenbart ikke handler om evangeliets begrunnelse, men efter v. 11 om forkynnelsens innhold og derfor nettop om evangeliet selv. Det er evangeliet som Paulus efter v. 1 påny meddeler leserne, og til evangeliet hører det han efter v. 3 f. har overlevert dem som hovedsak. Efter J. Weiss skal λόγος her være alt det som går ut over den store grunntanke, som var gått op for Paulus ved Damaskus, mens evangeliet selv er budskapet om at Guds sønn er blitt menneske, blev korsfestet og så opvakt fra de døde for å frelse dem som tror på ham (Der erste Korintherbrief, 1910, s. 347). Men hvis det forholder sig så, må også det følgende høre til evangeliet, da der også her blir talt om Kristi død og opstandelse, og man har derfor ikke rett til, som Weiss på vårt sted, å skjelne mellem evangeliet og λόγος som en størrelse som er forskjellig fra det. Tvert imot betegner λόγος innholdet av evangeliet, bare at det ikke kan omfatte hele rekken av åpenbarelser v. 6—9, men må innskrenkes til innholdet av v. 3—4 og til selve åpenbarelsens faktum. For Paulus kunde vel tenkes å anse det for en salighetsbetingelse at man fastholdt selve det faktum at Jesus hadde åpenbaret sig efter sin død, men derimot neppe at man også fastholdt de nærmere omstendigheter ved dette faktum, respektive den hele rekke av åpenbarelser (se v. 2).

Det heter fremdeles: «For jeg overleverte eder som hovedstykke det som jeg også mottok, at Kristus døde for våre synder efter skriftene, og at han blev begravet, og at han blev opreist på den tredje dag efter skriftene, og at han viste sig for Kefas, derefter for de tolv. Derefter viste han sig for mere enn fem hundre brødre på én gang — av dem er de fleste i live, men nogen er hensovet. Derefter viste han sig for Jakob, derefter for alle apostlene. Men sist av alle viste han sig også for mig som det ufullbårne foster» (15, 3—8). Vi tar γάρ v. 3 som begrunnelse for at det har den angitte betydning å holde fast ved det ord budskapet blev forkynt med (v. 2): det kommer av at dette ord inneholdt grunnleggende bestanddeler av det frelsende evangelium. I dette ord var nemlig hovedstykket, hovedsaken (ἐν πρώτοις) alt det som Paulus her angir. Også annet har hørt med, men fremfor alt det følgende, og i dette er åpenbart igjen Kristi død og opstandelse det viktigste. Dette fremgår av at særlig disse stykker får forklarende tillegg: døde for våre synder efter skriftene, opvakt på den tredje dag efter skriftene, mens det derimot om begravelsen og de første åpenbarelser bare heter: blev begravet, viste sig for Kefas, for de tolv. Åpenbart skal begravelsen fremheve Jesu døds virkelighet og dens likhet med menneskenes, og åpenbarelsene skal bevise hans opstandelses virkelighet, noget særlig henvisningen til det ennu levende flertall av de fem hundre brødre (v. 7) viser. Men nettop av disse grunner hører både begravelsen og åpenbarelsen som faktum med til evangeliet, som altså efter 1 Kr 15 iallfall har inneholdt følgende stykker: Kristi død for våre synder efter skriftene, begravelsen, opstandelsen på den tredje dag efter skriftene, åpenbarelsen.

Til evangeliets vesentlige innhold hører altså Jesu død og opstandelse, og vi finner alltid disse to bestanddeler av det nøie forbundet i Paulus' brever (Rm 4, 25; 6, 3—4; 8, 34; 14, 9; 1 Tes 4, 14; 5, 10). Både korsdøden og opstandelsen kan imidlertid også stå alene for å betegne evangeliets innhold, idet da den annen del impicite er tenkt med, således korsdøden 1 Kr 1, 18, 23; 2, 2; Gl 1, 4; 3, 1; 5, 11; 6, 14; Fil 3, 18 og opstandelsen på steder som 1 Kr 15, 12, 17; Rm 10, 9; Gl 1, 1.

En nærmere bestemmelse av innholdet av det evangelium Paulus

forkynte, synes fremdeles å foreligge Rm 1, 1—4, når der her tales om evangeliet om Guds sønn «som efter kjødet stammet fra Davids ætt, som efter hellighets ånd blev innsatt til Guds veldige sønn ved opstandelsen fra de døde, Jesus Kristus, vår Herre». Her blir der sagt om den preeksistente Guds sønn at han blev menneske og hørte til Davids ætt, at han opstod og blev ophøiet, og at han heter Jesus Kristus og er de troendes Herre. At Jesu davidiske herkomst har vært en bestanddel av kerygmaet, er sannsynlig av den grunn at den stemte med skriftene, og at kerygmaet trengte skriftbeviset, fordi det var budskapet om opfyllelsen av det som Gud hadde lovet ved profetene (Rm 1, 2, «efter skriftene» 1 Kr 15, 3—4, se Rm 15, 8; 2 Kr 1, 20). Derfor har vi rett til å betrakte 2 Tm 2, 8 som en riktig sammenfatning av evangeliet, når det her heter: «Kom Jesus Kristus ihu, som er opstanden fra de døde, av Davids ætt, efter mitt evangelium.» At en sterk betoning av Jesu menneskevorden finner sted hos Paulus, viser steder som Rm 8, 3; 2 Kr 8, 9; Fil 2, 7.

Videre ser vi av Rm 1, 1—4 at kerygmaet er en forkynnelse av Jesus Kristus som Herre, og hermed stemmer utsagnet 2 Kr 4, 5, hvor Paulus likefrem sier at han forkynner Kristus Jesus som Herre. Frelserens opstandelse betyr nemlig hans ophøielse (Rm 1, 4), og troen på hans opstandelse må derfor følgeriktig ytre sig som bekjennelse til ham som Herren. En så grunnleggende betydning har denne tro og denne bekjennelse at Paulus Rm 10, 9 kan si: «For dersom du med din munn bekjenner at Jesus er Herre og i ditt hjerte tror at Gud har opvakt ham fra de døde, da skal du bli frelst.» Men har bekjennelsen av Kristus som Herre denne betydning, må også et utsagn om kyriosverdigheten ha hørt med til kerygmaet.

Med sammenfatningen av evangeliet Rm 1, 1—4 stemmer det bekjente utsagn Fil 2, 6—11, hvor der likeledes blir talt om gudssønnens preeksistens, menneskevorden og ophøielse, kun at hans menneskevorden her blir skildret som antagelsen av en tjenerskikkelse og hans jordiske liv betraktet som fornedrelse og lydighet inntil døden, ja til døden på korset, mens opstandelsen ikke blir nevnt.

Som den ophøiede Kyrios vil Jesus Kristus engang komme igjen

for å dømme levende og døde, og evangeliet blir derfor betegnet som «en Guds kraft til frelse» på dommens dag (Rm 1, 16). Vi ser også at et utsagn om dommen ved Jesus Kristus må være tenkt som en bestanddel av evangeliet, når Paulus sier at «Gud skal dømme det skjulte hos menneskene efter mitt evangelium ved Jesus Kristus» (Rm 2, 16). Her kan «efter mitt evangelium» ikke betegne normen for dommen (Zahn), da loven og ikke evangeliet efter v. 6 og 13 danner normen. De fleste fortolkere antar derfor med rette at «mitt evangelium» her likesom 2 Tm 2, 8 betyr at utsagnet om dommen hører med til evangeliets innhold (B. Weiss, Kühl, Jülicher, Lietzmann, Sanday Headlam, Olaf Moe, se Oepke s. 63, Molland s. 74), og dette stemmer også efter Acta med Paulus' tale i Aten, hvor det heter at Gud skal holde dom over verden ved en mann som han har opreist fra de døde (17, 31).

Skulde imidlertid evangeliet bringe frelse på dommens dag, måtte det også bli angitt hvordan det formidler denne frelse. Det skjer idet det kunngjør at Gud i Kristus har forlikt verden med sig selv: «Likesom Gud i Kristus forlikte verden med sig selv, idet han ikke tilregnet dem deres overtredelser og nedla hos oss ordet om forlikelsen. For Kristus er vi derfor sendebud, idet Gud formaner ved oss. Vi ber eder for Kristus: La eder forlike med Gud! Ham som ikke visste av synd, har han gjort til synd forat vi i ham skal bli rettferdige for Gud» (2 Kr 5, 18—20, se Oepke, s. 62).

Vår undersøkelse har hittil vist oss at det av Paulus forkynte evangelium efter sitt vesen er budskapet om den korsfestede og opstandne Jesus Kristus, den preeksistente Guds sønn, som blev menneske av Davids ætt, døde efter skriftene for våre synder, efter sin død blev ophøiet til Kyrios, på dommens dag skal dømme verden og nu av nåde innbyr menneskene til forsoning med Gud. Der er strid om hvorvidt og i hvilken grad det også har inneholdt andre trekk, og spørsmålet herom kan ikke besvares med sikkerhet. Iallfall kan læren om menneskenes opstandelse ikke ha vært en integrerende bestanddel av evangeliet. Ellers vilde Paulus 1 Kr 15 ha henvist til denne omstendighet istedenfor bare å gjøre opmerksom på at *Kristi* opstandelse var en bestanddel av det. Han regner heller ikke beretningen om nadverden 1 Kr 11, 23 til evangeliet, og vi hører overhodet aldri at den har utgjort en bestanddel av den

grunnleggende forkynnelse; derfor må παρέδωκα her betegne en efterfølgende, videregående undervisning. Han regner heller ikke brevene med til evangeliet, da han der henviser til det som en allerede kjent, fast størrelse (Rm 1, 16; 1 Kr 15, 1—2; Gl 1, 6—24), og brevene må derfor opfattes som videregående undervisning og belærelse. Det kan derfor ikke forholde sig så at hele den tankekrets som vi pleier å opfatte som paulinsk teologi, hører til evangeliet(så W. Mundle, Der Glaubensbegriff des Paulus, 1932, s. 49), men likesom der i den synoptiske overlevering blir skjelnet mellem κηρύσσειν og διδάσκειν hos Jesus (Mt 4, 17; Mk 1, 14, 39; Lk 4, 44; Mt 4, 23; 5, 1; 7, 28; Mk 1, 21—22, v. 27; Lk 4, 31—32), således må vi også hos Paulus skille mellem κήρυγμα og εὐαγγέλιον på den ene side og διδαχή og γνῶσις på den annen og tillegge disse siste ord betydningen av en videregående undervisning og belærelse (Gl 1, 12; 2 Tes 2, 15; 3, 6; 1 Kr 2, 6 f.; 3, 1 f.).

Vi ser således at kerygmaet er budskapet om en guddommelig handling, idet det forkynner at Gud har sendt sin sønn til verden, og at han har opvakt ham fra de døde da han blev drept. Denne handling og dens betydning forkynner evangeliet, og Paulus venter at denne forkynnelse skal *bli trodd* av menneskene. Sammenhengen mellem budskap og tro gjør det før citerte sted Rm 10, 14—17 innlysende: «Hvorledes kan de da tro der de ikke har hørt? og hvorledes kan de høre uten at der er nogen som forkynner? og hvorledes kan de forkynne uten at de blir utsendt? . . . Men ikke alle var lydige mot evangeliet. For Jesaia sier: Herre, hvem trodde vel vår forkynnelse? Så kommer da troen av forkynnelsen, men forkynnelsen ved Kristi ord.» Her ser vi at troen er menneskets svar på det forkynte budskap fra Gud, og begrepene forkynnelse (kerygma, evangelium) og tro er korrelater hos Paulus (Rm 1, 16—17; 10, 8—10; 1 Kr 1, 21; 2, 4—5; 15, 2, 11; Fil 1, 27).

Denne tro er for det første en fast overbevisning om at det forkynte budskap er troverdig og derfor sant. Paulus kan derfor bruke en setning med ὅτι (at) for å betegne troens innhold: «Hvis du i ditt hjerte tror at Gud har opvakt Jesus fra de døde» (Rm 10, 9), «Hvis vi tror at Jesus døde og stod op» (1 Tes 4, 14). Han kan derfor på steder som Rm 6, 9; 2 Kr 4, 13—14 la εἰδέναι veksle med πιστεύειν, og han kan Rm 4, 20—21, 1 Tes 1, 5 betegne troen

som πληροφορία. Med rette har man i den senere tid betonet det intellektuelle moment i det paulinske trosbegrep (Wrede, Wernle, Brückner, E. Wissmann, W. Mundle) efterat det før var trådt mere i bakgrunnen. Men man tør ikke betone dette moment så sterkt at man påstår at Paulus overhodet ikke gjør nogen vesentlig forskjell mellem tro og viden, πιστεύειν og εἰδέναι (Mundle s. 17, 49). Man kan mot denne opfatning med rette gjøre gjeldende at Paulus, som vi har sett, kjenner en gnosis som går ut over den erkjennelse troen besitter, og er tenkt som en særegen åndsgave (1 Kr 2, 6 f.; 3, 1—2; 12, 8; 14, 6; 2 Kr 6, 6), at han derfor skjelner mellem den erkjennelse som meddeles i kerygma, og en videregående visdom (1 Kr 1, 24; 2, 6; 3, 1—2), og at det vesentlig er en sådan visdom apostelen gir sine menigheter del i ved sine brever (Fil 1, 9—11; Kl 1, 9—14). Betegnende nok bruker apostelen på steder som Rm 3, 28 λογίζεσθαι, 8, 28; 2 Kr 4, 14; Gl 2, 16 εἰδέναι for å uttrykke erkjennelsen av slike konsekvenser, derimot ikke πιστεύειν.

Troen er imidlertid ikke bare overbevisning, men den er alltid samtidig også *tillit*. Det er en umulig tanke for Paulus at et menneske kan være overbevist om kerygmaets sannhet, uten i tillit å ta mot innbydelsen: La eder forlike med Gud! Man kan jo ikke tro på sannheten av et budskap, uten å finne ophavsmannen til det troverdig og stole på ham. Likesom Abraham tror man derfor Gud, idet man tror på sannheten av det evangeliske budskap (Rm 4, 3; Gl 3, 6 πιστεύειν med dativ, se Rm 4, 1), man er likesom han overbevist om at Gud ikke bare taler sannhet, men også har makt til å virkeliggjøre sitt ord (Rm 4, 18—21), og man gir ved troen Gud ære (v. 20). Troen blir derfor også likefrem betegnet som tro på Gud (v. 5, 24 πιστεύειν ἐπί 1 Tes 1, 8 πίστις πρός). Det forholder sig imidlertid ikke så som *Mundle* mener, at den paulinske tro vesentlig kun kommer i betraktning som tillit når det dreier sig om fremtiden (s. 37 f.). Det er nemlig nutiden det gjelder, når Paulus Rm 4, 5 taler om tro på ham som rettferdiggjør den ugudelige, og likeså når det v. 24—25 heter: «Vi som tror på ham som opvakte Jesus, vår Herre, fra de døde, han som blev gitt for våre overtredelser og opreist til vår rettferdiggjørelse.» Det forandrer ikke noget i dette forhold at det hos Abraham (v. 19—21) dreier sig om et fremtidig gode, idet Paulus mener at Abrahams tro kan

betraktes som typus på den kristelige tro til tross for denne forskjell, fordi Gud også i nutiden viser sin levendegjørende og nyskapende makt, nemlig ved å opvekke syndere av Israel og hedningene til nytt liv (v. 17).

Da evangeliet både er Guds og Jesu Kristi budskap, må troen fremdeles være tro såvel på Gud som på Kristus. Det er imidlertid påfallende at vi hos Paulus aldri finner uttrykket å tro Jesus Kristus (πιστέυειν Χριστῷ) og når han taler om tro på Kristus, er han alltid tenkt som evangeliets innhold. Uttrykkene tro på Kristus (πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ Rm 3, 22, 26; Gl 2, 16; 3, 22; Fil 3, 9, se Gl 2, 20; Ef 3, 12, πίστις med εἰς Kl 2, 5, med ἐν Gl 3, 26; Kl 1, 4; Ef 1, 15, med πρός Filem 5, πιστεύειν ἐπί med dativ Rm 9, 33; 10, 11) betegner nemlig troen som tillit til den for oss døde og opstandne frelser, men ikke som tillit til ham som budskapets ophavsmann; at πίστις Ι. Χρ. ikke betyr Jesu Kristi tro, fremgår av Gl. 2, 16, hvor uttrykket veksler med verbet å tro på Jesus Kristus, og hertil kommer at Jesu forhold overfor Gud hos Paulus aldri ellers blir betegnet som tro.[1])

Den omstendighet at den paulinske tro også er tro på Jesus Kristus som budskapets innhold, viser oss at tilliten ikke bare opstår for ophavsmannens, men også for innholdets skyld. Man tror ikke bare fordi budskapet stammer fra Gud, men også fordi innholdet av det i og for sig er troverdig og vekker tillit. Av begge grunner er man overbevist om budskapets sannhet, og man må derfor si at ikke *erkjennelsen*, men *tilliten* er det bærende i det Paulinske trosbegrep.

Men fordi troens tyngdepunkt ikke ligger i intellektet, men i gemytt og vilje, kan Paulus også tale om *troens lydighet* (ὑπακοὴ πίστεως den lydighet som består i tro, Rm 1, 5; 16, 26). Budskapet forteller om en guddommelig nådesordning som menneskene må underkaste sig («gi sig inn under gudsrettferdigheten», Rm 10, 3). Uttrykkelig taler Paulus om lydigheten mot Kristus, som har sendt

---

[1]) Sprogbruken πιστεύειν εἰς er usedvanlig i førkristelig gresk, mens den ofte forekommer i N. T. og derfra også trengt inn i det kirkelige gresk. Uttrykket har imidlertid samme betydning som πιστεύειν ἐπί (se Act 16, 31; 14, 23; 19, 4), og hos Paulus må man gå ut fra den sikre betydning av denne siste uttrykksmåte på steder som Rm 4, 5, 24, se 19—21, hvor momentet tillit er det avgjørende, og hvor den rettferdiggjørende tro står i motsetning til enhver etisk ydelse og kvalitet (anderledes Mundle side 36, 77 f., 133 f.).

budskapet (2 Kr 10, 5), og han kan også tale om lydighet mot evangeliet 2 Tes 1, 8; Rm 10, 16) og sannheten (Rm 2, 8; Gl 5, 7). De to siste steder viser tydelig at evangeliet og sannheten herunder fremfor alt kommer i betraktning som uttrykk for Guds og Kristi fordrende og befalende vilje, idet nemlig motsetningen er lydighet mot urettferdigheten (Rm 2, 8) og ulydighet mot Guds nådesordning (Gl 5, 4—7, se 1 Kr 13, 6; 2 Tes 2, 12). Lydigheten viser sig imidlertid også i at man anser budskapet for sannhet i tillit til Gud som dets ophavsmann og som den høieste autoritet som mennesket er forpliktet til å tro (Gl 1, 11—12; 2 Tes 2, 13, 1 Kr 15, 1—2, v. 11). Denne lydighet ytrer sig ved at man ydmyg mottar og tro bevarer budskapet uten å forandre det (1 Kr 15, 2; Gl 1, 8—9). Men dette vil ikke si at Paulus anvender kerygmaet som en formal autoritet, uten å bekymre sig om dets troverdighet i og for sig. Likesom *Karl Barth* (Die Auferstehung der Toten, 1924, s. 72 f.) påstår også *Mundle,* at Paulus 1 Kr 15, 1 f. bare vil vise at forkynnelsen av Kristi opstandelse er en integrerende bestanddel av det evangelium som man plikter å anse som autoritet og vise lydighet mot, mens han derimot ikke samtidig også vil overbevise leserne om virkeligheten av Jesu opstandelse ved et vidnebevis (ib. 31 f., så også *Reidar Hauge* i «For lære og liv», s. 169 f.). Men man begriper ikke da hvorfor Paulus ikke nøier sig med et utsagn om at den opstandne blev sett av apostlene og andre. Når han derimot nevner en hel rekke av åpenbarelser av den opstandne og endog henleder opmerksomheten på at flertallet av de fem hundre vidner ennu lever, synes det innlysende at Paulus her ikke bare vil vise at Jesu opstandelse er en integrerende bestanddel av evangeliet, men også fremholde at denne begivenhet er godt bevidnet, og at budskapet om den også av denne grunn er troverdig. Det er altså ikke så at han her bare krever underkastelse under evangeliet som læreautoritet, men han søker også å overtyde sine lesere om sannheten av innholdet i og for sig. Annet kan man heller ikke vente av en mann som søkte å omstyrte «tankebygninger og enhver høide som reiser sig mot erkjennelsen av Gud» og å «ta enhver tanke til fange til lydighet mot Kristus» (2 Kr 10, 5).

Forøvrig viser 1 Kr 15 at foruten vidnebeviset har også skriftbeviset spillet en stor rolle i trosbegrunnelsen. Dette fremgår av

at v. 3—4 ikke bare sier at Jesus efter evangeliet er død og opstanden, men også at begge deler er skjedd «efter skriftene». Det fremgår også av sammenfatningen av kerygmaet Rm 1, 1—4, idet det her først blir sagt at Gud forut har lovet evangeliet ved sine profeter i de hellige skrifter. Vi ser også av Acta at såvel vidnebeviset som henvisningen til opfyllelsen av skriftene har spillet en stor rolle i den urkristelige forkynnelse. Således sies det i den første store tale av Paulus i det pisidiske Antiokia at profetenes spådommer er gått i opfyllelse ved Jesus (13, 27), at alt som står skrevet om ham, blev fullbyrdet (v. 29), at Gud har opfylt løftet til fedrene da han lot Jesus fremstå (v. 32—33), og at hans opstandelse var forutsagt (v. 34). Fremdeles hører vi også at de som drog med ham fra Galilea til Jerusalem, nu er hans vidner for folket (v. 31); hvad her vidne betyr, fremgår av Act 5, 31—33; 10, 39—42, hvor apostlene blir betegnet som vidner til Jesu liv, død og opstandelse (ἐγείρειν 5, 30 om hans historiske fremtreden, se 13, 32), mens de 2, 32; 3, 15; 4, 33 spesielt er vidner til hans opstandelse. Vi ser også at Paulus i talen til jødene før sin fengsling i Jerusalem vidnet om sin oplevelse ved Damaskus og herunder sier at Gud den gang gjorde ham til et vidne for alle mennesker om det han har sett og hørt (22, 6—15). Hvilken rolle skrift- og vidnebevisene spilte i forkynnelsen, viser endelig også Peters taler (2, 14—36; 3, 12—26; 10, 34—43).

Man kan ikke avsvekke denne henvisning til Acta ved å innvende at disse taler er frie komposisjoner av forfatteren. For de er også da en avspeiling av den urkristelige forkynnelse, og vi har også da rett til å opfatte den paulinske forkynnelse i analogi med Actas. I ethvert fall viser steder som 1 Kr 15, 1 f. og Rm 1, 1 f. at både vidnebeviset og henvisningen til opfyllelsen av skriftene spilte en rolle i trosbegrunnelsen. Vi tør derfor ikke si at Paulus' tilhørere kun trodde hans forkynnelse for de medfølgende tegns og underes skyld («både med tegn og undere og kraftige gjerninger», 2 Kr 12, 12, se Rm 15, 19) eller på grunn av «Ånds og krafts bevis» (1 Kr 2, 4—5); efter 1 Tes 1, 5; 1 Kr 2, 5 har dette bevis bestått i en av den Helligånd frembragt virkekraft i forkynnelsen hvormed tilhørerne blev revet med og overbevist, og Paulus må herunder antas å ha forkynt den korsfestede og opstandne på den

måte at budskapet om ham syntes å være troverdig også i og for sig. Dette «Åndens og kraftens bevis» har imidlertid ikke gjort skrift- og vidnebevisene overflødige, men vi må efter det foregående tenke oss forholdet så at disse beviser har virket sammen med Åndens og kraftens bevis og eventuelle tegn, og at alt tilsammen har gitt forkynnelsen den nødvendige overbevisningskraft. Ved alt dette blev tilhørerne stillet foran den store avgjørelse: enten å motta Guds innbydelse eller å avvise den, å vise lydighet eller ulydighet, tro eller vantro. Dette at personlig *avgjørelse* måtte til, viser oss at troen var et *vågestykke*, om enn ikke et vågestykke uten begrunnelse, og at hverken henvisningen til skriftene eller vidnebeviset var eller kunde være tvingende i og for sig.[1]) Det er heller ikke dette der spørres om i denne forbindelse, men utelukkende den ting at begge disse siste beviser, og da særlig vidnebeviset, utvilsomt spilte en rolle ved den paulinske trosbegrunnelse, idet vi nemlig herved føres til det spørsmål hvordan tradisjon og kerygma forholder sig til hinannen hos Paulus.

II.

Når Paulus 1 Kr 15 henviser til vidnene til den opstandnes åpenbarelser, er det tradisjonens betydning i trosbegrunnelsen han gjør opmerksom på. Evangeliet som blev forkynt leserne da de kom til troen, har fortalt om Jesu død, opstandelse og derpå følgende, vel bevidnede åpenbarelse, og de enkelte åpenbarelser blir åpenbart fortalt for å stadfeste virkeligheten av den v. 4 nevnte

[1]) Troens beskaffenhet som avgjørelse blir skildret galt i den dialektiske teologi, når det heter: «Kristus kan forveksles med et hvilket som helst menneske. Av denne grunn alene kan man *tro* på ham. Denne mulighet, ja høieste sannsynlighet for miskjennelse (Nichterkennen) skaffer plass for troen . . . I troen (beim Glauben) gis der ingen sikkerheter, ingen sanselige eller ideelle støttepunkter, ingen beroligelse og selvsikkerhet mere, den er bare vågestykke, der blir det kun å *henge*, ikke å stå, en fullstendig avhengighet, og det avhengighet av den annen, og derfor *den vedblivende hemmelighet i åpenbaringen*» (E. Brunner, Der Mittler, 1930, s. 302, se også Karl Barth, Der Römerbrief, 1933, s. 73). Den paulinske tro har nettop støttepunkter, fordi den har sin begrunnelse i den bibelske tradisjon, d. e. frelsehistorien, og det forholder sig ikke så at den er bare vågestykke, et sprang ut i tomrummet. En viljesakt av denne art er troen nettop ikke, men den er også som avgjørelse en tillit som blir fremkalt av den eiendommelige, i dypeste grunn tillitvekkende karakter frelsehistorien har. At evangeliet er jødene en forargelse og hedningene en dårskap (I Kr 1, 23) står samtidig urokkelig fast, da det tillitvekkende ved frelsehistorien bare blir innlysende for dem som åpner sig for forkynnelsen og gir akt på den (II Kr 4, 2—4; II Tes 2, 10; 3, 2).

opstandelse, likesom begravelsen i det samme vers nevnes som bekreftelse på Jesu død. Vi har imidlertid sett at de enkelte åpenbarelser ikke tilhørte kerygmaet, men den historiske tradisjon, og denne siste har derfor spilt en ikke ringe rolle ved trosbegrunnelsen, og det av den grunn at den gav en stadfestelse som stammet fra vidner. Det er fremdeles klart at også den omstendighet at disse åpenbarelser var bestanddeler av den felles kristelige tradisjon (se v. 11) har virket som en stadfestelse av sannheten.

Det er imidlertid ikke bare med hensyn til opstandelsen kerygmaet er blitt utvidet med enkelttrekk fra tradisjonen. For å forståes måtte nemlig opstandelsen sees i forbindelse med Jesu skyldløse død på korset, og vi kan ikke tenke oss at Paulus har nevnt hans død bare som tørt faktum. Meget mere ligger det nær å anta at han har gitt en kort skildring av den som den skyldløses død. Han sier jo uttrykkelig til galaterne at de har fått Jesus Kristus malt for øinene, d. e. anskuelig forkynt, som den korsfestede (3, 1). Noget mer gripende kunde han heller ikke fortelle dem enn Jesu skyldløse, syndfri forhold i lidelsen, og vi må derfor anta at han også på dette punkt har utvidet kerygmaet med enkelttrekk fra tradisjonen (se Act 13, 27—28), og at den omstendighet at også disse trekk hørte med til den oprinnelige og felles tradisjon, har virket som en stadfestelse på evangeliets sannhet.

Utvilsomt har derfor den historiske tradisjon hatt betydning som utvidelse og bekreftelse av kerygmaet og derved spilt en ikke uviktig rolle. Men har den også spilt en rolle ved trosbegrunnelsen hos Paulus selv?

På dette spørsmål synes utsagnet Gl 1, 11—12 å gi et nektende svar, når Paulus her sier: «Jeg kunngjør eder, brødre, at det evangelium som er forkynt av mig, ikke er av menneskelig art; for jeg har heller ikke mottatt eller lært det av noget menneske, men ved en åpenbaring av Jesus Kristus.» Paulus begrunner her i v. 11 ved γάρ at han på grunn av sin forpliktelse som Kristi tjener må uttale en forbannelse over enhver som forkynner et annet evangelium enn hans eget (v. 8—10). Han må det fordi det evangelium han forkynner, ikke er av menneskelig art, d. e. ikke er beheftet med villfarelse og som følge derav ikke trenger beriktigelse, og til

begrunnelse av dette utsagn henviser han til den måte han fikk evangeliet på. Han kan påstå dette om sitt evangelium fordi han til forskjell fra de fleste kristne ikke mottok eller lærte evangeliet ved formidling av et menneske, men ved en åpenbaring av Jesus Kristus, hvorved den mulighet er utelukket at han har mottatt et forvrengt eller feilaktig evangelium. Når Paulus her sier at han ikke har mottatt det ved formidling av et menneske, sier han dermed også at han ikke har mottatt det ved tradisjon, og det synes således her å være helt utelukket at tradisjonen har spilt nogen som helst rolle i trosbegrunnelsen hos Paulus selv. Derimot er hans tro begrunnet i en åpenbaring av Jesus Kristus selv, d. e. en som er skjedd ved ham, nemlig da han viste sig for Paulus ved Damaskus; at genitiven Jesu Kristi er subjektiv og ikke objektiv genitiv, fremgår av motsetningen «av et menneske».

Under begrunnelsen av Paulus' tro synes som følge herav bare synet ved Damaskus, men derimot ikke tradisjonen å ha spilt en rolle, og dette synes å stemme med at han vedvarende mottok syner og åpenbaringer fra den ophøiede Herre. Således fortelles det Gl 2, 2 at han på grunn av en åpenbaring drog op til Jerusalem for å forelegge apostlene sitt evangelium, og 2 Kr 12, 1 f. taler han om «syner og åpenbarelser av Herren» (gen. subj.), og han forteller også et eksempel på slike oplevelser (v. 2—4) og refererer et ord som han under bønnen til den ophøiede Kristus har hørt av ham: «Min nåde er dig nok; for min kraft fullendes i skrøpelighet» (v. 9). Alt dette viser at syner og åpenbarelser har hatt stor betydning for Paulus, og det synes å legge den antagelse nær at ikke bare åpenbaringen ved Damaskus har hatt inngripende betydning for ham, nemlig som kilde for hans evangelium og begrunnelse av hans tro, men at åpenbarelser overhodet har vært kilden til hans viden, og for hans vedkommende erstattet den historiske tradisjon.[1])

Mot denne antagelse taler imidlertid fremfor alt den omstendighet at stedet Gl 1, 11—12 aldeles ikke behøver å utelukke en historisk viden om Jesus hos Paulus. Man pleier som bekjent ved

---

[1]) Efter *G. P. Wetter* (Die Damaskusvision und das paulinische Evangelium, Festschrift für Ad. Jülicher 1927) har Paulus svelgjet i åpenbarelser av enhver art og fått alle Jesus-ord som han meddeler, ved særlige åpenbaringer.

tolkningen av dette sted gjerne å opfatte det evangelium Paulus fikk visshet om ved åpenbaring, som den egentlige kristelige frelselære, der hadde det innhold at Guds sønn blev menneske, korsfestedes og så blev opvakt fra de døde, og man sondrer da mellem denne frelselære og de overleveringsmessig meddelte nærmere omstendigheter ved Jesu liv, død og opstandelse (så Sieffert, Johs. Weiss, Olaf Moe, Paulus und die evangelische Geschichte, 1912). En sondring av denne art er også nødvendig, da de nærmere historiske omstendigheter efter det vi før har sagt, ikke hørte med til evangeliet og det derfor sa sig selv at Paulus ikke tenkte på dem da han sa at han ikke hadde mottatt evangeliet ved formidling av et menneske, men ved Jesu Kristi åpenbaring. Derimot hørte det nødvendig med til evangeliet at Jesus av Nasaret hadde levet, var blitt korsfestet og efter sin død av sine tilhengere blev bekjent som den opstandne Messias. Men alt dette hadde Paulus sikkert ikke først erfart ved den kristelige tradisjon; det var jo almindelig kjent, og som interessert samtidig og ivrig forfølger hadde han sikkert lenge visst det. Han behøvet derfor ikke å få det å vite ved åpenbaring og har heller ikke erfaret det på denne måte. Åpenbaringen ved Damaskus sa ham nemlig ikke at der nylig hadde levet et menneske som het Jesus av Nasaret og blev korsfestet og senere erklæret for opstanden, og den fortalte ham i det hele ikke hvad de kristne lærte om Jesus, men den fortalte ham at den Jesus som han hadde forfulgt, og som han visste alt dette om, virkelig var det som den kristne menighet sa: den opstandne og til himmelsk Messias ophøiede Guds sønn. At dette var innholdet av åpenbaringen, blir bekreftet av det følgende utsagn Gl 1, 16, hvor Paulus henviser til den v. 12 nevnte åpenbaring med dette ord: «Men da han som utvalgte mig fra mors liv og kalte mig ved sin nåde, fant for godt å åpenbare sin sønn i mig, forat jeg skulde forkynne evangeliet om ham blandt hedningene» etc. Paulus har altså ved denne åpenbaring ikke lært den kristelige frelselære som sådan å kjenne, men han har erkjent sannheten av den. Han har heller ikke ved denne åpenbaring bare vunnet den forståelse av evangeliet som var egen for ham (Moe, s. 16), men han har fått visshet om at den bekjente, korsfestede Jesus av Nasaret virkelig er den ventede Messias og Guds evige sønn, og

fordi han samtidig er blitt kåret til forkynner av dette budskap (v. 16), har han da vel også fått sin eiendommelige forståelse av frelsebudskapet. Men alt dette vil igjen si at han har mottatt «det av ham forkynte evangelium» ved åpenbaring.

Fremdeles har vi ingen rett til å forstå Paulus' utsagn Gl 1, 11—12 og 16 så at han her ikke bare sier at han har mottatt evangeliet uavhengig av andre, men også at han dengang overhodet ikke kjente den egentlige kristne tradisjon. Han vilde nemlig kunne uttrykke sig så også om han før sin omvendelse nøie hadde kjent denne tradisjon. Om dette var tilfellet, vet vi ikke. Det vesentlige innhold av kerygmaet må han iallfall forutsettes å ha kjent. Hvorledes skulde han ellers kunne blitt en forfølger av de kristne? Det er likefrem utenkelig at en dyp natur som Paulus kunde forfølge menigheten, uten i nogen grad å ha lært dens forkynnelse om Jesus å kjenne, og han har antagelig ikke bare kjent bekjennelsen til Jesus som Messias og ansett den for dårskap (se 1 Kr 1, 23), men han har vel også kjent den kristelige vurdering av Jesu død som sonedød og betraktet den som en fare for den fariseiske frelseopfatning og lære. Dette siste fremgår av Gl 1, 13—14. Det heter nemlig her: «og jeg gikk videre i jødedommen enn mange jevnaldrende i mitt folk, idet jeg var enda mere nidkjær for mine fedrene lærdommer» (v. 14), og dette utsagn skal åpenbart angi grunnen til den i forrige vers nevnte forfølgelse av menigheten. Paulus har følgelig allerede før sin omvendelse vunnet den innsikt, at de kristnes kerygma likefrem betød en ny frelselære, og dette forutsetter nødvendig et ikke lite kjennskap til den nye tro. Efter Acta var Paulus til stede ved steningen av Stefanus, og han må da forutsettes også å ha visst hvorfor han blev stenet (Act 6, 14; 7, 28—8, 3).

Man har riktignok på grunn av utsagnet Gl 1, 22 bestridt påliteligheten av den tradisjon at Paulus har vært i Jerusalem før sin omvendelse, og man har derfor ansett så vel Act 7, 28—8, 3 som utsagnet 22, 3 at han hadde vært en elev av Gamaliel, for en legende (Mommsen, Heitmüller, Bultmann). Men når Paulus Gl 1, 22 sier: «Jeg var personlig ukjent for de kristne menigheter i Judea,» så dreier det sig åpenbart her om et ubekjentskap som gjelder disse menigheter i motsetning til Jerusalems, idet der her

likesom Act. 15, 23 er tenkt på provinsen i motsetning til hovedstaden. Av menigheten i Jerusalem må Paulus derimot ha vært kjent, da han ikke kunde vært der 15 dager sammen med Peter og Jakob, uten å bli sett, og da han efter Act 9, 26—29 også optrådte som forkynner der, noget som blev fortalt til de andre judeiske menigheter (Gl 1, 23 ἀκούοντες ἦσαν). Men dersom utsagnet Gl 1, 22 bare gjelder de judeiske menigheter i motsetning til Jerusalems, har vi ingen grunn til å betvile tilforlateligheten av tradisjonen om Paulus' nærvær ved steningen av Stefanus (Act 7, 58—8, 3) og om hans disippelforhold til Gamaliel (22, 3), da alt dette ikke beviser at han må ha vært personlig kjent av de judeiske menigheter. Hermed er det også gitt at den antagelse er uriktig at Paulus før sin omvendelse bare har kjent den hellenistisk-syriske kristendom, men ikke den palestinensiske (Heitmüller, Bousset, Bultmann.[1])

Det kjennskap til tradisjonen som Paulus har besiddet *før* sin omvendelse, har han utvilsomt utvidet *efter* den. Vi kan nemlig vanskelig tenke oss at en mann som hadde oplevet noget så stort og veldig, efter sin omvendelse skulde ha vært likegyldig for den kristelige tradisjon. At den ophøiede frelser åpenbarte sig for ham, forfølgeren, med sin nåde, var hverken mer eller mindre enn et kjærlighetens under, og denne kjærlighet måtte nødvendig fylle ham med kjærlighet til Kristus. Han sier derfor også: «Kristi kjærlighet tvinger oss, idet vi har opgjort dette med oss selv at én er død for alle, derfor er de alle døde; og han døde for alle forat de som lever, ikke lenger skal leve for sig selv, men for ham som er død og opstanden for dem» (2 Kr 5, 14—15, se Gl 2, 20). Men hvis man elsker en, kan man ikke være likegyldig for hans historie, men man søker tvert imot å lære den nøie å kjenne. Umulig kan vi derfor tenke oss at Paulus, efter å være blitt overveldet av inntrykket av den opstandne, fra da av skulde være blitt likegyldig for alt det de første kristne kunde fortelle om Jesus. Han blev jo efter sin oplevelse også døpt (se Act 9, 18; 22, 16). Men dåpen skjedde «til Kristus» (Rm 6, 3; Gl 3, 27), «til den Herre Jesu

---

[1]) At den harmløse notis Act 22, 3 blir betvilet, er begrunnet i at den står i veien for denne antagelse, og vi har her et illustrerende eksempel på hvor vilkårlig den videnskapelige kritikk ofte kan gå frem.

navn» (Act 8, 16; 19, 5), «i Jesu Kristi navn» (10, 48; 1 Kr 6, 11), «på Jesu Kristi navn» (Act 2, 38) eller endog «til Faderens og Sønnens og den Helligånds navn» (Mt 28, 19), og vi har ingen rett til å anta at den skjedde uten nogen som helst innførelse i tradisjonen (se Act 2, 14—41; 8, 12; 9, 6; 10, 34—48; 19, 4—6). Men da må dette også gjelde Paulus' dåp. Vi kan også vanskelig tenke oss at han ikke skulde ha spurt efter og utvidet sitt kjennskap til tradisjonen, da han tre år senere besøkte Jerusalem og lærte Peter og Jakob å kjenne (Gl 1, 18—19), likeså da han 14 år derefter kom til Jerusalem sammen med Barnabas (2, 1—10), og da han senere traff sammen med Kefas i Antiokia (v. 11). Dertil kommer at han stod i arbeidsfellesskap med Barnabas, Silas og Johannes Markus, som alle stammet fra urmenigheten (Act 11, 22; 12, 25; 15, 27, 40), og han hadde også herved rik anledning til å utdype sitt kjennskap til den palestinensiske tradisjon.

I motsetning til den anskuelse som er gjort gjeldende i det foregående, blir det som bekjent gjerne påstått at Paulus bare kan ha hatt liten interesse for tradisjonen om Jesus (Bousset, Wrede, Brückner, Reitzenstein, von Soden o. a.), og man pleier gjerne som bevis for denne antagelse å anvende 2 Kr 5, 16. Derfor må vi betrakte dette omstridte sted nærmere.

Paulus viser i avsnittet 2 Kr 5, 11—6, 2 at han ikke lar sig lede av egenkjærlige motiver i sitt arbeide, men alltid bare har Gud og brødrene for øie. For Kristi kjærlighet (gen. subj.) tvinger ham og hans medarbeidere, idet de har opgjort dette med sig selv at éen er død for alle, derfor er de alle døde; og han døde for alle forat de som lever, ikke lenger skal leve for sig selv, men for ham som døde og opstod for dem. «Derfor kjenner vi fra nu av ikke nogen efter kjødet; har vi og kjent Kristus efter kjødet, så kjenner vi ham dog nu ikke lenger så (v. 16). Hvis derfor nogen er i Kristus, er han en ny skapning; det gamle er forganget, se det er blitt nytt» (v. 17). Efter sammenhengen dreier det sig i disse utsagn om forkynnernes beskaffenhet, og Paulus vil v. 14—16 vise at han og hans medarbeidere i motsetning til motstanderne ikke går selvisk-kjødelig frem, men som nye skapninger bare lever for den døde og opstandne Kristus. Ved ἡμεῖς i v. 16 setter Paulus sig og sine medarbeidere i motsetning til motstan-

derne, som ikke følger den grunnsetning som er nevnt i v. 15, at de som lever, ikke mere skal leve for sig selv, men for den opstandne Kristus. «Fra nu av» betegner i utsagnet v. 16 omvendelsens stund, da Kristi kjærlighet begynte å beherske dem (v. 14), og «Kristus» må efter konteksten (v. 14, 15, 17) betegne den virkelige Kristus og ikke bare Messias-begrepet. Vi må også anta at ordet «kjenne» v. 16 overalt har den samme betydning, da korrespondansen mellem utsagnene ellers blir forstyrret, og det samme gjelder også uttrykket κατὰ σάρκα som på grunn av ordstillingen best tas sammen med verbet og må betegne *modus cognoscendi;* som bestemmelse til objektet passer det ikke, da Paulus v. 16 a åpenbart ikke vil skjelne mellem en sarkisk og en pnevmatisk side ved hvert menneske. Ved ἀλλὰ νῦν οὐκέτι blir et nuværende faktum stillet overfor et forbiganget, og vi kan derfor ikke ta betingelsessetningen i irreal betydning: Selv om vi hadde kjent (Reitzenstein).

Ordet «kjenne» betegner en viden som er bestemmende for subjektets holdning (5, 11; 1 Kr 16, 15; Ef 1, 18; 1 Tes 5, 12) og betyr i forbindelse med κατὰ σάρκα å bedømme eller vurdere på kjødelig måte. Dette kjennskap efter kjødet har ophørt efter omvendelsen og kan derfor ikke bety en erkjennelse på jordisk-menneskelig vis ved syn og hørsel og følgelig ikke uttrykke at Paulus har kjent den jordiske Jesus (Johs. Weiss, Feine, Schlatter, Moe). For et kjennskap som var vunnet på denne måte, kunde ikke ophøre efter omvendelsen. Det samme gjelder et kjennskap som er formidlet ved overlevering, og uttrykket «kjenne efter kjødet» kan derfor ikke bety et overleveringsmessig formidlet kjennskap (Bousset, Kühl o. a.). Begge tolkninger må avsvekke «ikke kjenne» til et kjennskap som man ikke mere legger vekt på (Mt 7, 22—23, se Mk 3, 35), og Paulus kunde ikke med rette si at han efter sin omvendelse ikke la vekt på noget som helst kjennskap han hadde vunnet ved det han personlig hadde hørt og sett eller fått vite ved omtale.

Derimot er utsagnet fullt forståelig, hvis vi opfatter «efter kjødet» så at det betegner den måte som stemmer med det syndige kjød, så at Paulus altså her taler om en selvisk bedømmelse som han utøvet før sin omvendelse. Motstanderne hadde beskyldt

Paulus for en selvisk fremferd (v. 11—12), og han forutsetter at det naturlige menneske bedømmer sine medmennesker i kjødelig selviskhet. Dette har han også selv gjort før sin omvendelse, og det endog hvad Kristus angikk, idet han bedømte ham efter et jordisk, partikularistisk-jødisk Messias-ideal og derfor også miskjente ham. Efter sin omvendelse ser han derimot menneskene i lys av Kristi kjærlighet og bedømmer dem derfor som vesener som er bestemt til å leve for den opstandne og ikke for sig selv, og Kristus anser han nu i lys av opstandelsen og herliggjørelsen for den sanne frelser og guddommelige Herre, som han skylder ubetinget lydighet.

Vi ser således at 2 Kr 5, 16 slett ikke beviser at Paulus ikke hadde interesse for Jesu jordisk-menneskelige liv, da dette sted også kan forståes så at han ikke mere bedømmer Kristus på en selvisk-verdslig måte.

Interesse for tradisjonen viser Paulus tvert imot utvilsomt, når han leilighetsvis anfører et ord av den jordiske Jesus. Således når han 1 Kr 7, 10 sier: «De gifte byr jeg, dog ikke jeg, men Herren, at en hustru ikke skal skille sig fra sin mann» (se Mt 19, 6), når det 9, 14 heter: «Så har også Herren fastsatt for dem som forkynner evangeliet, at de skal leve av evangeliet» (Mt 10, 10 = Lk 10, 7), og når han 11, 23—26 anfører en tradisjon om nadverden.

Som bekjent er tolkningen av innledningsordene på dette siste sted omstridt: «For jeg for min del har mottatt fra Herren (παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου) dette som jeg også har overgitt eder.» Hvad skal uttrykket «fra Herren» bety? Man har opfattet det så at det står for å betegne en umiddelbart av Kristus meddelt åpenbaring (G. P. Wetter, Karl Barth). Efter *Barth* skal det her bli betont at det dreier sig om et ord av Herren og derfor om den skarpe motsetning: for eller mot Kyrios (Die Auferstehung der Toten, 1926, s. 34 f.). Men da måtte ordene ἀπὸ τ. κ. ha en fremhevet stilling, hvad de ikke har. Derimot står ἐγώ med vekt i spissen av setningen, åpenbart for å fremheve at Paulus for sin del i motsetning til korintierne selv, som ikke fant sin nadverdfeiring anstøtelig (v. 20), ikke kan rose dem for den, og han kan det ikke fordi han har mottatt sin forståelse av nadverden fra Herren og derfor står til ansvar hos ham for sin dom. Umiddelbart kan han imid-

lertid ikke ha mottatt denne forståelse fra Herren, da han ved verbet παραλαμβάνειν ikke pleier å bruke preposisjonen ἀπό, men παρά når han vil betegne en direkte mottagelse (Gl. 1, 12; 1 Tes 4, 1; 2 Tes 3, 6), og han derfor bare kunde angi en sådan ved denne siste preposisjon, hvis han vilde uttrykke sig utvetydig. Hertil kommer som et avgjørende moment at vi ikke kan tenke oss at Herren selv har gitt en åpenbaring i formen: «at den Herre Jesus i den natt» etc., men vi måtte vente: «at han i den natt».

Vi kan heller ikke med *H. A. W. Meyer* tenke på en middelbart fra Kristus utgått åpenbaring som var formidlet ved Åndens tale, ved angelofani eller ved anskuelse og fornemmelse i ekstase. Ved denne tolkning blir vistnok bruken av preposisjonen forståelig, men ikke bruken av καί i relativsetningen: dette som jeg *også* har overgitt eder, idet der nemlig herved etableres et likeartet forhold mellem mottagelsen hos Paulus og hos leserne. Derfor må der være tenkt på tradisjonen i menigheten, kun at vi ikke med *H. Lietzmann* kan tenke oss forholdet så at alt det Paulus før og efter sin omvendelse har hørt om Jesus, forekom ham å være en eneste sammenhengende gave som han fikk av Herren ved Damaskus. For man forstår ikke da hvorfor «fra Herren» er satt til nettop her, når det gjaldt all den kristelige tradisjon Paulus kjente, at den stammet fra Herren. Vi må derfor her ha en pregnant uttrykksmåte hvorved Paulus sier at han har mottatt *sin forståelse* av nadverden fra Herren, fordi den er gitt med den oprinnelige *felleskristelige* og *derfor tilforlatelige overlevering om nadverden* (så Hofmann, Bachmann, Johs. Weiss, Moe, Mundle). Det er derfor *forståelsen* som stammer fra Herren, ikke beretningen, og setningen er altså pregnant og sier at han har denne forståelse fra Herren, og samtidig også at han i og med den følgende beretning også har overlevert den til leserne.

Foruten i 1 Kr 7, 10; 9, 14 og 11, 23—26 gir Paulus et Jesus-ord også 1 Tes 4, 15, idet han her sier: «For dette sier vi eder med et ord av Herren (ἐν λόγῳ κυρίου) at vi som lever og blir tilbake inntil Herrens komme, ingenlunde skal komme i forveien for de hensovede» etc. Vi har her en fri gjengivelse av et Jesus-ord som ikke finnes i evangeliene, og man mener derfor gjerne at Paulus har fått det ved spesiell åpenbaring (se 1 Kr 15, 51—52;

Rm 11, 25—27, Godet, Pfleiderer, Dobschütz), eller at det har tilhørt en apokalypse som er lagt Jesus i munnen (Dibelius). På de sist nevnte steder anfører imidlertid Paulus ikke åpenbaringene som Herrens ord, og uttrykket «med et ord av Herren» måtte ganske naturlig opfattes som et historisk ord av Jesus, og det så meget mere som den følgende tankeutvikling 1 Tes 5, 1 f. tydelig henspiller på evangelienes taler. Ordet må derfor antas å være et agrafon fra den muntlige tradisjon og behøver ikke å være tatt fra en apokalypse som er lagt Jesus i munnen; at ikke den hele ordoverlevering har fått plass i evangeliene, sier sig selv (se Act 20, 35).

Paulus anfører ikke bare ord av Herren, men han henspiller oftere også utvetydig på hans historie. Således når han sier at Jesus som jøde kom av Davids ætt (Rm 1, 3), at han blev stillet under loven (Gl 4, 4), blev forrådt, stiftet nadverden i den natt da dette skjedde (1 Kr 11, 23—25), døde i påsken (5, 7—8), blev korsfestet og begravet (1, 23; Gl 3, 1; 1 Kr 15, 4), og at han opstod på den tredje dag og så oftere viste sig for sine venner (v. 4—7); hvis vi tør henvise til 1 Tim, må der gjøres opmerksom på utsagnet om at Jesus «vidnet den gode bekjennelse under Pontius Pilatus» (6, 13). Endelig nevner Paulus «de tolv», Kefas, Johannes, Jakob og «Herrens brødre» (1 Kr 15, 5—8; Gl 1, 18—19; 2, 9); at han henspiller på Jesu karakterbillede og selvbevissthet, vil senere bli påvist. Alt dette viser at Paulus kjenner grunntrekkene av tradisjonen.

Til sist må der henvises til at Paulus 1 Kr 15 ikke bare gir en tradisjon om Jesu åpenbarelser, men også ser det av ham forkynte evangelium under tradisjonens synspunkt. Når det nemlig her v. 3 heter: «For jeg overleverte (παρέδωκα) eder som hovedstykke det som jeg også mottok» (καὶ παρέλαβον), så viser også her dette καί at det dreier sig om et likeartet forhold mellem overlevering og mottagelse, og Paulus sier selvfølgelig her at han har fått den følgende sammenfatning av evangeliet ved overlevering; hvis der her var tenkt på en direkte mottagelse fra Herren, måtte det være uttrykt ved et παρὰ κυρίου hvis det ikke skulde misforståes.

Ved dette utsagn synes Paulus å befinne sig i uløselig motsigelse med utsagnet Gl 1, 12, hvor han sier at han ikke har mottatt eller

lært sitt evangelium av noget menneske. Men denne motsigelse er bare tilsynelatende. Paulus har virkelig fått evangeliet ved åpenbaring og ikke fra mennesker. Men idet han kom til troen og mottok dåpen, trådte han inn i den kristelige overleverings strøm og fikk da også overlevert evangeliet, og han kunde derfor med full rett si både at han hadde fått det direkte fra Herren ved åpenbaring, og at han hadde mottatt en overlevering om det. Det første måtte han fremheve Gl 1, fordi det da kom an på å hevde sin uavhengighet og selvstendighet, og han kunde med rette gjøre det, fordi han her tenkte evangeliet som det lovfrie frelsebudskap som han ved åpenbaring hadde fått i opdrag å forkynne (Act 9, 15; 22, 15; 26, 16—18).[1]) Vi må også erindre at hans ytringer Gl 1 er polemiske og ensidige. Når han v. 12 setter antitesen «ikke av mennesker», har han vel tenkt på bestemte kretser som var opgitt leserne av judaistene, da man ellers kunde innvende mot den følgende bevisførsel for hans uavhengighet av mennesker, at han jo kunde ha lært evangeliet å kjenne av Kefas og Jakob (v. 18—19, A. Fridrichsen, Die Apologie des Paulus Gl 1, Beiheft zu Norsk Teol. Tidsskrift 1920). Derimot gjaldt det ikke 1 Kr 15 å bevise Paulus' selvstendighet og uavhengighet, men å minne leserne om at det evangelium han hadde forkynt dem, inneholdt den felleskristelige og vel bevidnede overlevering om Jesu opstandelse, og heri er det begrunnet at Paulus her fremstiller forholdet så at han har fått sitt evangelium ved overlevering.

Vi har tidligere skjelnet mellem kerygma og historisk tradisjon hos Paulus. Av 1 Kr 15 ser vi imidlertid at han også betrakter kerygmaet som tradisjon, og det som hovedstykket av den (v. 3), og han har følgelig her bedømt tradisjonen ut fra kerygmaets

[1]) Uttrykket «det evangelium som er blitt forkynt av mig» (Gl 1, 11) svarer til betegnelsen «mitt evangelium» (Rm 2, 16; 16, 25; se II Tm 2, 8, «vårt evangelium» II Kr 4, 3; I Tes 1, 5; II Tes 2, 14) og betyr det lovfrie evangelium som Paulus forkynte for hedningene, og dette er det samme som urapostlenes (Gl 1, 6—9; 2, 6—10; I Kr 15, 3, 11), bare at det klart fremholder den i dette siste prinsipielt givne frihet fra den mosaiske lov (Gl 2, 15—16) og gjør den gjeldende hos hedningene (v. 2—5). Judaistene nektet denne lovfrihet og viste derved at deres evangelium tross all ytre likhet ikke var det felleskristelige, men et annet (1, 6—8). En viss antitese ligger der derfor i uttrykket «mitt evangelium», kun tør den ikke betones så sterkt at evangeliets enhet derved opheves (anderledes Molland, s. 83 f.). Med hensyn til innholdet har altså efter Paulus urapostlenes evangelium vært det samme som hans, om det enn har vært forskjellig med hensyn til form, alt eftersom det var «evangeliet for de omskårne» eller «for de uomskårne» (Gl. 2, 7).

synspunkt. Også ellers har han visstnok fulgt et prinsipp ved bedømmelsen og anvendelsen av tradisjonen, og spørsmålet om dette prinsipp er lagt nær ved vår undersøkelse. Det må jo forbause at Paulus meddeler forholdsvis lite av tradisjonen, idet han kun gir grunntrekk av den og kun et par ganger også anfører Jesus-ord. Vi finner aldri at han utenfor de av oss behandlede steder (1 Kr 7, 10; 9, 4; 11, 23—26) påberoper sig Jesu ord i etiske og praktiske spørsmål, og han henviser heller aldri til hans kjernefulle utsagn og gripende lignelser om Guds synderkjærlighet (Mt 9, 13; Mk 2, 17; Lk 5, 32; kap. 15), noget som er så meget mere underlig som en henvisning til tradisjonen måtte virke trosstyrkende i henhold til det paulinske trosbegrep. Alt dette kan kun bli forståelig for oss, hvis vi nærmere undersøker hvilken særlig interesse det paulinske kerygma da hadde av historien.

(Forts.)

GRUNNTANKAR I GOGARTENS ETIKK

Av Eigil Lehmann.

Å trengja inn i tankeverdi åt Friedrich Gogarten er i seg sjølv eit seigt arbeid. Han er ein so radikalt original og sjølvstendig tenkjar at jamvel målformi hans er noko av ei nyskaping. Han nyttar meste berre tyske rot-ord, og ei mengd med lange substantiverte setningar på gresk vis, som ei visshøv men noko tungvinn hjelperåd. Han tvingar ein til å leggja burt den latiniserande tenkjingi og til å tenkja alle umgrep umatt til botnar med ein les — eit strevsamt, men nyttigt arbeid for den som fær seg til det.

Men når ein so fyrst fær hogge seg inn i denne tette mål-urskogen hans, ser ein strevet sitt lønt. Der yr og aular av tankar og uventa utsyner, ein vert tilskodar som til ein lavande voksterprosess, ei skaping av ei ny verd, frå eit sentrum og utetter til alle sidor. Ein kjenner seg i lag med ein diktar og ein vitskapsmann samstundes, ein som ikkje berre ynskjer å gjeva innsyn i sin eigen genialitet, men i sjølve røyndomen.

Grunnlaget for Gogartens teologi er upplivingi av Guds ord i Kristus. Men det som sermerkjer handsamingi hans av dette ordet, er «Eg-du»-filosofien hans som byggjer på «Du skal»-kravet. På dette byggjer han so upp ein heilt ny definisjon av etikken, iminsto i høve til vår vanlege idealistiske tankeføring.

Sjølve titelen på sedelæra hans, «Politische Ethik», syner og at han vil noko serskilt. Han hamnar i den yverraskande læra at etisk praksis prinsipielt er ei statssak og eit verdslegt vedskifte, og berre ei umveges minning um det eigenlege etiske høvet.

Men dermed viser han til eit høve millom kyrkja og staten som ligg merkjeleg på lina med det forliket dei freistar med i Tyskland no. Boki er skrivi 1932, fyre Hitler; nokon nazi-teologi er ho ikkje, og Gogarten er slett ikkje rekna for nokon pålitande nazist i so måte. Han hev elles stade ventande til det nye som kom, prøvt og vanda, og hev fenge ord på seg for å vera «konjunkturteolog». Men det er heller eit merkje på hans åndelege sjølvstende og opne augo til å taka imot røyndomen, som han strøymer honom imøte frå det livande liv.

Eg skal her freista å gjeva att det viktigaste av gangen og innhaldet i etikken til Gogarten.

Innleidingi syner at han er ein lekk i den store uppgjerdi med humanismen og idealismen, som den dialektiske teologien hev fortenesta av. «Hev denne krigen havt nokor meining, so er det at han hev rive oss ut or humanitetsdraumen» (side 2). Han vil driva «inflasjonsteologi», og riva vyrdnaden av den gamle optimistiske, menneskjelege sjølvnøgdi både etisk og religiøst. Det ber ikkje til meir å utleida etikken av den immanente strukturen i menneskja, hennar givnader og leggnader. Den fyrre etikken handla um moralsk fridom, sjølvherredøme for menneskja, rettnokk i lydnad under evige ideal og sanningar. Men for di det var menneskja sjølv som skulde kanna desse ideali, vart det ho som fekk herredøme yver dei med, og vart sitjande som øvste domaren. Når soleis etikken vart ein funksjon av det ein prinsipielt kunde vita og rikja yver, var det fylgjerett at «etikken vart den høgste og prinsipiellaste vitskapen som religionsvitskapen laut innråmast i». (Troeltsch.)

Det nye er ei heilt onnor syn på menneskja. At ho hev sitt vesen ikkje i sjølvstende og fridom, men i den absolutte bundenskap. At ho stend under makter som «non — humana sunt, sed divina, quae captum humanum excedunt». (Luther.) Den naturlege sterke kjensla av *lagnad* hev vakna etter krigen, den kjensla som kulturoptimismen vilde freista å døyva i si «vanvitne tiltru til humaniteten». Difor hev det atter vorte spursmål etter kristen tru, utan noko skilord um at ho skulde beinka seg etter humanitetsidealet. Spursmålet etter kristeleg etikk er ikkje lenger eit

spursmål åt den sjølvherlege menneskja, men eit spursmål um korleis etikken ter seg for den yverrådde, den *tilhøyrelege* menneskja. Den absolutte tilhøyrelegskapen er ein grunntanke i Gogartens etikk, at den er det sanne menneskjevesenet.

G. tek fyre seg det etiske problemet i ei tettskrivi bok på 200 sidor, bytt i 4 kapittel. Me skal her taka fyre oss det fyrste og viktigaste av dei, det um «Det etiske problem».

Menneskjetilvera er under ei yvermakt, segjer G. No ynskjer han å finna det umkvervet i mannalivet som gjev ei klår og umisstydande vitring av det. Då lyt det vera ei ålmennmenneskjeleg ovring, d. v. s. ikkje noko som alle menneskje uppliver eller hev fullt høve til å uppliva, men som dei alle uppliver likt når dei kjem i eit bestemt høve. Berre når dei «tek seg sjølve ålvorlegt», segjer han.

I upplivingi av det kravet «Du skal» finn han kjernen i det etiske fenomenet. Det kann upplivast ikkje berre som eit krav um gjerning, men som eit eksistenskrav, noko som gjev menneskja sjølve sin identitet, til skilnad frå all onnor umgjeving. Det vanlege gjerningskravet hev ein heilt annan grunnhått: «Ein gjer då so og so.» Då er det ein appell, med tilvisning til ting ein veit um eller kan hava rådvelde yver: At so gjer andre som kallast bra folk, — so samhøver det med den ideale trongen i deg, med pliktkjensla di o. s. b. Ein vert uppmoda til å fylgja dette «ein lyt»-kravet av fri yvertyding og vilje. Det inneheld alltid eit «dersom». «Dersom du vil vera utav dei som liver etter sine ideal — som du sjølvsagt kann um du vil.» Ein vert tiltala som ein i sin djupaste grunn god og fri person som sikkert vil det rette, berre han vert klår yver det, og kann det rette fyrst han verkeleg vil det. Kravet steller seg i grunnen saman med den det er retta til.

«Du skal»-kravet gjev derimot ikkje noko slikt tilføre til fyrst å gjera den moralske lov til si eigi lov innan ein handlar: det «tilsvarar ei lov som vert honom pålagd uspurt um han vil eller ei» (side 10), «talar til menneskja som ein som ikkje er god og heller ikkje hev makt til å uppfylla kravet».

At me i det heile kjenner eit slikt tilvisingslaust, yvermektigt, eksistentielt «Du skal»-krav, meiner G. er provet på at me er for-

tapte syndarar av natur. Og han freistar å gjeva ei verkeleg provføring for det. Millom menneskje kjem no aldri dette kravet fram i full reinleik; berre hjå ein, hjå Jesus, høyrer me det klårt og fullt medvite, serleg i bergpreika. Skal me i det heile forstå G.s etikk, lyt me heile tidi halda oss dette for auga. Ingen kann verkeleg høyra kravi der utan å kjenna seg skuldig, hjelpelaust skuldig. Dei gjev ingen «innerlegare etikk», ingen «huglagsetikk», ikkje noko «framhald av Moselovi», men openberrar det eigenlege etiske problem: At menneskja er uhjelpeleg vond, og at ho likevel ikkje kan verta verande i dette (side 13).

I ein liten utskurd «Eg'et mitt og eg sjølv» syner so G. kor heilt ulik den etiske problemstellingi vert alt ettersom det etiske fær sin stad i høvet til naturi (objektet) eller i høve til andre menneskje (predikatet), eg-det-høvet eller eg-du-høvet.

Objektet, naturi, «det», er ikkje berre den eigenlege utanverdi, men og eins objektiverlege eg, det som ein «hev» og kann fyrestella seg, med kropp og sjel. Den gamle, humanistiske syni på det etiske radt frå Sokrates og dei, var no at ein skulde sikta på å få herredøme yver dette objektive, sjølvstende og fridom i høve til det. Strevet etter sovoren fridom og vyrdnaden for det skulde då verta den sambindande interessa millom menneskje, — med andre ord kultur.

Men i dette tilfellet fær ikkje menneski beinveges med kvarandre å gjera, berre med ein sams millomlekk, eit sams hugmål. Dei kjem ikkje i noko verkelegt høve til «du», berre til «det». Men eit beinveges høve millom personar kann berre koma i stand millom deira subjektive eg, det som «hev» alt det objektive, men som sjølv «er», sjølve det ufyrestellande personsentret. Og dette høvet heiter *tilhøyring.* «Menneskje kann hava beinveges med einannan å gjera berre i den mun dei tilhøyrer kvarandre» (side 15). Her kjenner G. seg i motsetnad til meste all etisk tenkjing av idag.

Etisk fridom vert då ikkje fridom *frå* naturi, sjølvstende, anna fridom *til* næsten, til binding og tilhøyring. Og berre innanfor råma av denne bundenskapen kann det falla rett ljos yver det verkelege etiske problemet.

Merkjet på personlegdomen er ansvaret; humanisten kjenner

seg djupast berre ansvarleg for seg sjølv, han er då sjølv høgste domaren um rett og gale. Men sannt ansvar kann berre vera ansvar innfor *andre*. At ein *svarar* set i det heile fyre at det er ein annan som spør. Når no menneskja hev sin eksistens i ansvarlegskapen, då hev den som berre kjenner seg ansvarleg for seg sjølv, sin eksistens (som han trur) i seg sjølv. Men er det so at menneskja i røyndi er ansvarleg innfor andre, då hev ho og sin eksistens, sin identitet, utifrå denne andre, er til utifrå honom, er honom tilhøyreleg. Kjensla av sovori tilhøyring er då ikkje nokon sakkunnskap, men ei eksistenskjensla, der ein kjem til medvit um seg sjølv. Det er ikkje medvit um eit objekt, noko som eg eileis rår yver, men medvitet um å vera innsett i eit tilhøve som absolutt hev makti yver meg; for nett i det tilhøvet er eg til.

Dette er grunnlaget for eg-du-læra til G. Det er ei revolusjonerande tankeføring i vår liberalistiske, sjølvherlege tid, og difor tung å arbeida seg inn i, endå so sterkt ho viser ein til bibelsk tenkjemåte.

Professor Heim i Tübingen sa i ein lesnad: «Det nittande hundradåret uppdaga eg-et, det tjugande hev uppdaga du-et.» Frå «subjektiv» og «objektiv» tenkjing yver personlivet er her teke eit steg av ovstort kvalitativt verd, til det ein kunde kalla «predikativ» tenkjing, frå «det»-tenkjing til «du»-tenkjing.

Etter ei sogefilosofisk utgreiding, der han syner at idealismen tek frå soga hennar sjølvverd, men at du-tenkjingi nett læt soga verta den eigenlege personlege røyndomen, tek so G. upp spursmålet um den etiske sanningi.

Den etiske sanningi fær ein heilt annan hått i du-tenkjingi enn i det-tenkjingi. Ei det-sanning vert ein tidlaus, urøyvande og ubrigdande idé, ein norm; idéen um den ideelle menneskja som ho skulde vera. Men i tilhøyrings-etikken vert ho ei historisk sanning, ei som hender, ein tilburd, eit faktum; og ho vert ikkje å finna annanstad enn der ho hender. (Ein kjenner straks kor det kastar ljos yver slike ord som «Eg er sanningi».) Idésanningi «menneskja» kann ein uttala seg ålmennt og nøytralt um, utan at det snertar ein sjølv. Noko heilt anna vert spursmålet etter den faktiske sanningi «kven er du». Det vert eit spursmål um ein er i samhøve med sanningi um seg sjølv eller um ein eikorleis

liver i ei lygn um seg sjølv. Sanningi um ein sjølv ɔ: at ein er du-tilhøyreleg, er og vert den same, anten ein vil det eller ei, anten ein veit det eller ei. Det er ei sanning som hender, ein røyndeting. Men ein kann vera den ein er som ljugar, som uppreistmann imot sitt eige tilvære, eller i samhøve med tilværet sitt; i sanningi um seg sjølv hev ein i alle høve sin eksistens.

Ein går her ei merkjeleg sameining av normativ og deskriptiv etikk. Gjenstandet for etikken vert ikkje ein norm, men eit faktum; og det einaste krav som han kjem med, er det som spring fram av kvart eit faktum: At ein skal sannkjenna det, bøygja seg for det, *tru* det. (Ein minnest ordet frå Johannes evangelium: «Det er Guds gjerning at de trur den han sende.») Med andre ord eit krav um tru, ikkje um gjerningar. For gjerningi er godkjenning av normen, av det som enno ikkje er; trui er godkjenning av faktum. Det etiske krav vert då fyrst og fremst krav um sanningskjærleik, tru på sanningi, og syndi fyrst og fremst vantru, lygn. Syndi vert at ein lagar seg ei lygnfyrestelling um seg sjølv, den lygni at ein er eg-tilhøyreleg. At ein liver i ei lygn, vert då sanningi um ein. G. syner so korleis lygni hev sin eksistens, sin faktisitet, si «sanning», berre på grunnlag av sanningi. Ho liver av sanningi, ho kunde ikkje vera til som ei faktisk lygn, um ikkje sanningi var sann, var røyndom. For serhåtten ved lygni er då nett at ho gjer krav på å vera verkeleg sanning.

Det som slik kann segjast om sanning og lygn, kann og segjast um godt og vondt. Det vert i grunnen det same. Er det gode det at ein bøygjer seg for sanningi um ein sjølv, so er sanningi det gode. Som sanningi vert lik det faktiske, so vert det gode lik det faktiske. Difor er det gode noko som alltid hender, anten ein vil eller ei, nemleg at ein er du-tilhøyreleg. Um ein vender seg imot det gode, so hender det likevel, um enn ikkje på same måten: Det hender no og ved at det gjev røyndom til det vonde, gjer det vonde til noko verkeleg vondt, like eins som sanningi gjev røyndom til lygni. Det vonde kunde ikkje verta verkeleg vondt utan å gjeva seg ut for å vera det verkeleg gode, og dermed er det eit vitnemål um det gode. Noko å draga seg til minnes for vår tid som piner seg so med tanken på helvete og fortapingi.

Utifrå dette ser so G. på skuldi.

Dette du-tilhøyrelege livet mitt, det kann eg ikkje gjeva anna

grunnlag enn det hev, men eg kann ljuga meg burt ifrå det, eg kann vilja vera til utifrå meg sjølv, i hat, ulydnad og onnor fråstand-taking frå du'et. Eg vil vera fri frå det samstundes som eg er bunden til det. Men det høvet er nett skuld. Ikkje mitt objektive eg, men sjølve min identitet. Då er eg den som ikkje vil vera den eg er. Men identiteten min rår eg ikkje yver, og dermed er skuldi mi noko som eg aldri maktar å løysa ut.

Eit praktisk døme på det er ein som i eigenleg meining hev brote truskap. Han veit at han dermed hev misst seg sjølv, han hev hjelpelaust vorte ein ljugar, eller rettare hev vorte avdekt som ein hjelpelaus ljugar. Hev han gjeve sitt ord og brote det, då hev han ikkje noko ord att meir. Han er forfallen til inkjevera, til fåfengdi, tomleiken. Å slik vera til og samstundes ikkje vera til, og likevel ljota vera til, det gjev ein tokke av det ordet um «den evige dauden», eller av djupni i segni um Tantalos.

I ein forfælande glimt syner G. kor denne makti åt inkjevera er av ein heilt annan hått enn den vondemakti ein strir med i sitt objektive eg. Den siste kann ein rå med ved gode gjerningar alt etter umstendi, men den makti som dreg eins identitet inn i inkjesleiken, den slepp ein aldri laus ifrå. (Ei djup minning um det fekk me i spelstykkjet «Fjell-Eyvind» på Det norske teatret i haust.) Tomleiken er det syndaren er fallen inn i, og di meir han strevar etter å vera til, di meire aukar han tomleiken. For heile dette strevet, som i grunnen er ei minning um Guds gode vilje, Gud vil at han skal vera til, på *sin* måte — heile dette strevet fører berre til sin motsetning fordi ein vil vera til utifrå seg sjølv, «vera som Gud», som skapar, ikkje som skapning. Her lyt ein minnast Ibsen-ordet:

> Aldrig, aldrig blir du lig ham, thi i kjødet er du skabt,
> gjør hans vilje eller svig ham, lige fuldt er du fortabt.

Eg lyt atter minna um at den upplivingi G. byggjer på, er møtet med Kristus i Bergpreika. Det sermerkte ved Bergpreika er ikkje at ho gjeng på huglaget, men at ho gjeng inn på syndi på ein slik måte at kvar og ein lyt sanna at «det hev eg gjort». Der er eg fallen, og fallet syner ein brest i meg som eg ikkje sjølv kan lækja; eg *er* den som svarar ja til syndi, det er min identitet, det som er å segja um meg.

Denne sanningi ligg som eit trugsmål under heile menneskjelivet, og um ho berre på ein einskild stad vert fullt og klårt sannkjend, er ho like sann for det, og trugsmålet like verkelegt, um vårt vesens *undergang i den skuldfyllte tomleiken*. Det er domedagstrugsmålet yver denne verdi.

Innfor denne sannkjenningi av det vonde held ingen fullkomingsetikk stand, heller ingen huglagsetikk, — jamvel den liver i barnsleg ukjennskap til den verkelege røyndomen åt det vonde. Innfor *dette* vonde er der berre meining i *ein* etikk, den som kjenner det gode ikkje berre som eit mål, ein norm eller ein lovnad, men som ei kjensgjerning, eit faktum, ein nåde som er *skjedd*. For det er berre faktum som i seg er upphavlegare og sterkare enn det vonde.

Dette er det psykologiske, upplivingsgrunnlaget for etikken til G. Hans uppliving av korleis menneskje innfor Kristus fær sjå seg som fortapte syndarar, fatige i åndi, hungrande og tyrstande etter rettferd. Dette legg so grunnen til upplivingi av frelsa i det tilgjevande nådeordet frå Skaparen, med uppreisingi av den sanne identiteten, «at me skal kallast Guds born; og det *er* me».

Utifrå dette greider so G. ut om avdøyingi åt den gamle menneskja og tilkoma åt den nye — ikkje ved lov, men ved tru — samstundes som lovi fær sin organiske plass og bruk som ei Guds gåva i *staten*. Spursmålet um rett åtferd i gjerningar er for G. eit politisk spursmål, um kva som held samfundet og den einskilde uppe frå materiell og åndeleg sjølvtyning, og held skuldkjensla, Guds nådige varsel um den trugande fåren, livande. Til å verja den ytre, fyrebils eksistens som heiter liv og æra, er då styremakti sett, og hev til den uppgåva fenge rådvelde yver nett dei makterne ho skal vera vern mot. Den makti som kann taka livet og æra.

Soleis vert denne øydingsmakti fyrebils tamd, som ved ein sikringsventil, og lovi, som i seg sjølv var til daude, vert ein tuktemeister til Kristus. Men den beste måte å syna det på, at lovi etter sitt vesen høyrer den gamle, døyande verdi til, er å lata henne og i det ytre te seg som politisk lov. Dermed hev styremakti fenge sin eigen guddomlege rett som kyrkja med si tenesta for trui og nåden ikkje hev rett til å leggja seg burti, men berre må visa staten til, so han ikkje forfell som stat.

Den staten som ikkje held uppe medvitet um verkelegt ansvar, den staten som ikkje lenger straffar, berre uppsedar, den som i grunnen gjeng ut frå at menneskja er god, — den slær beini undan både seg og borgarane sine. Det gjeld då og den staten som ikkje til sist held seg til handa retten yver livi åt borgarane sine.

Ved at staten iminsto i det ytre held ein i tilhøyrelegskap kann minnet haldast uppe um sanningi um menneskja, at ho ikkje er fri, men bundi i sitt djupaste vesen, og soleis gjeva tilknytnad for nåden når den kjem ved evangeliet og trui.

Me ser at etikken hev fenge ein ny skapnad gjenom G.s tenkjing. Ho hev vorte ei læra um fakta, ei trus- og ei sannkjenningssak. Ein kann segja at åtgaumen hev vorte innsikta på det eine: Tru! — so legg endå Gud gjerningarne til rette og let deg gjera dei. Og alt det Gud gjer er godt. Det er visst professor Heim som segjer at «det einaste gode me menneskje kann gjera, er å lata Gud vera god mot oss». Ei råkande utfylling til Jesu ord: «der er ingen god utan Gud.»

Me kunde spyrja: Men er no dette *kristeleg* sedelæra? Er det ikkje filosofi frå ende til annan, med litt kristeleg fyllekalk innimillom? Eg trur ein trygt kan svara nei. *Grunnlaget* er uppliving, og det ei uppliving som berre finn sin stad i møtet med den heilage Gud gjenom Jesus Kristus i ordet. Heile læra er ein freistnad på å gjera seg klårt kva denne upplivingi ber i seg, — den einaste moglege metoden for å driva teologisk vitskap. Teologien til Paulus er og sentralt samla um hendingi ved Damaskus.

Men der er ingen ting i vegen for å kalla det kristeleg filosofi, når ein berre ikkje tyder «filosofi» som idealistisk spekulasjon. Det hev vorte sagt, at «kristeleg tru er eit sprang ut av subjektivismen». Her hev tanken gjort det spranget med, og teke på å arbeida å segja med ein ny dimensjon.

Med desse få merknaderne vil eg få lov å gjeva mitt beste godord til Gogartens «Politische Ethik». Det er ei rikdomskjelda som norsk teologi ikkje bør vera forutan. Han brigdar ikkje noko på den guddomlege etiske røyndomen, men som eit anna kartleggjingssystem kann gjeva ein betre skil på vår synlege jord, so kann det og vera von at Gogartens tenkjesystem kann gjera dei himmelske røyndomarne lettare for oss å fata.

RELIGIONSVIDENSKAPELIG GRUNNSYN OG METODE

Av E. Birkeli.

Det hovedtema som danner gjenstand for nedenstående overveielser, er den frie religionsvidenskaps forhold til den kristne teologi. Så paradoksalt det enn lyder, stiller nemlig den første teologien alvorlige praktiske og teoretiske problemer. I stedet for å støtte og befrukte teologien, står den meget mer i et motsetningsforhold, som til dels kan være temmelig utfordrende. Og teologisk videnskap har på mange måter latt sig imponere av den unge søstervidenskap, så den har optatt elementer fra dens grunnsyn og metoder som i lengden virker negativt og undergravende på dens egen bygning.

Det er derfor ikke ugrunnet at mange unge teologer bærer på en skjult frykt for nærmere berøring med den frie religions videnskap. Sporene skremmer, fordi dette studium for manges vedkommende har vært ensbetydende med svekket tillit til den kristne religion som en guddommelig åpenbaring. I min ungdom sa en teolog like ut at han fryktet religionsstudiet som farlig for den kristne tro. — At disse to beslektede søstervidenskaper således er kommet i spenningsforhold til hinannen, behøver derfor neppe nogen vidløftig utredning. Derimot kunde det være nyttigere å stanse litt ved de årsaker som har medvirket til at teologien på sin side synes å være kommet i et avhengighetsforhold til den frie religionsvidenskap, iallfall optar dens grunnsyn. Slik som utviklingen har gått, vil ikke bare den kristne teologis interesser, men også selve religionsspørsmålet kreve en større forsiktighet og klarhet i dette forhold.

Det grunnlag religionsvidenskapen bygger på, er for en stor del lagt til rette og preget av naturvidenskapelig syn og metode, med en kjølig passivitet overfor selve emnet og med rasjonale motiver og metoder.

Resultatet blir det vi ser, at all religion og alle former sidestilles. Med denne nøitrale og passive innstilling havner man til slutt i Wobbermins «Religionspsykologiske cirkel» eller med et annet ord i illusjonismen. — Er imidlertid religionshistorien blitt «illusjonshistorie», vil den også tape sin interesse som studieobjekt for alle andre enn patologer og psykoanalytikere. — Man kan jo også derfor forstå at forskere av denne type betrakter den teologiske videnskap som mindreverdig. Hvor feilaktig og farlig denne naturvidenskapelige positivisme er som religionshistorisk norm, viser dens anvendelse i den teologiske forskning i form av «religionshistorisk skole». Rasjonale motiv og naturvidenskapelige grunnsyn blir bestemmende for behandlingen av irrasjonale problem. Virkningen herav behøver jeg ikke å gå inn på. Enhver teolog kjenner til de ødeleggende teorier og oprivende kamper det har ført med sig. Jeg skulde ville karakterisere disse som kampen om å fjerne teologiens fremmedlegemer igjen. — Men her er det ikke bare teologien som lider. Den frie religionsvidenskap må også selv bringes til besinnelse på stoffets egenart og omlegge sitt negative grunnsyn.

Derfor må teologien her endre sin innstilling. Den har hittil stått altfor meget beundrende og mottagende overfor den seiersglade søstervidenskap og har gitt den en altfor dominerende og innflytelsesrik plass. Den må våkne og besinne sig på pliktene mot sin egen religion og motarbeide de for all religion falske og farlige linjer innen den frie religionsvidenskap.

*

Jeg vil håpe at det ikke synes altfor dristig når jeg i det følgende vil forsøke et opgjør med den for teologien negative religionsvidenskap og dertil skissere et personlig standpunkt i anledningen. En kristen og ikke minst en kristen teolog må fastholde sin kristne og teologiske overbevisning også når han behandler religionsfenomenene. Først ut fra sitt personlige standpunkt har han både autoritet og rettledning til å bedømme religionene uten å undervurdere dem eller skade teologi og kristenliv.

Å studere religion er ikke det samme som å studere sten og tre. Derfor skulde det særlig være teologiens opgave å gjøre gjeldende det religiøse grunnsyn og religionens engenart i religionsforskningen. En virkelig fordypelse i religionenes verden vil så langt fra svekke troen på den kristne åpenbaringslære, at denne tvert imot

derav vil inspireres og styrkes. Hertil kommer at teologenes evne til begrepsanalyse, som det ofte er smått med hos psykologer og filologer, særlig trenges til tolkning av religionsinnholdet. Inntrengen i religionens innerside krever at forskeren virkelig har innføling og kan gi uttrykk for den i treffende satser og ordbilleder, og også her skulde teologen ha betingelser.

Religionsstudiet er et så rikt og interessant felt for en kristen teolog at han ikke har råd til å miste det. Men før teologene mer enn hittil kaster sig inn i religionsforskningen må det prinsipielle spørsmål: stillingen til den frie religionsvidenskap, avklarnes. Skal teologien være en ledet videnskap eller skal den selv lede? Den kan neppe uten skade for sig selv i lengden være en anneksvidenskap når det gjelder religionsforskningen. — Det er dette forhold jeg nu vil søke å belyse ved en kort, historisk oversikt, hvor jeg vil efterlyse årsakene til den kristne teologis efterliggen på det religionshistoriske område. Den har møtt de fremmede religioner helt siden oldtiden, og har hatt den beste anledning til å legge grunnen til en videnskapelig religionsforskning. Men man kan ikke si at anledningene er utnyttet, tvert imot. *Første gang* var under kampen med hedenskapet omkring Middelhavet. Apologetene optok en linje som samtidig kunde ha vært ført videre av teologien. Men problemstillingen: Hvad er sannhet i de hedenske religioner? forhindret en fruktbar løsning. De dogmatiske hensyn blev knyttet sammen med selve utforskningen. Og ifølge svaret: at forsåvidt det var sannhet i de hedenske religioner, berodde det på enten lån fra G. T. eller demonenes falske efterligning,[1]) skaptes det fra først av et ulystkompleks som utelukket nærmere befatning med dem.

Det man får vite om oldtidens kultskikker og religiøse forestillinger kommer derfor gjerne frem i apologetenes angrep på hedenskapet som et djevelens blendverk. Skulde nemlig spørsmålet om sannhetsinnholdet vært bejaet, vilde den kristne åpenbaringslære, frelseslære m. m. efter den almindelige mening stått i fare for ikke bare å svekkes, men helt å bli gjort overflødig. — Med tilknytning i Paulus' syn på hedningene i Act 17, 27 og Rom 2, 14, samt påvirket av den greske tenkning, kom dog også en annen opfatning frem av stor dogmatisk og religionshistorisk rekkevidde. Nemlig en identifisering av det stoiske kosmisk-biologiske begrep logos spermatikos med det johanneiske logos. Vi har da allerede her kimen til læren om den naturlige teologi, den naturlige åpenbaring som har plass i dogmatikken også i våre dager. Side om side med denne syntetiske opfatning gikk dog også de to andre. Både Justin (d. 165) og senere kirkehistorikeren Evsebius (d. 340) fastholdt på den ene side logos som formidleren av fortidens pro-

[1]) Cfr. Justin Martyrs 1. Apol. 5, 4.

feti og utbredér av det sannhetens frø som fantes i andre religioner (cfr. Justin 2. Apol. 8 fg.), men på den annen side fastholdt de at demonene drev sitt renkespill med forfalskende efterligning.

Straffen for denne overfladiske behandling av religionsspørsmålene kom igjen i middelalderen. Logos blev nu konsekvent løst fra den religiøse sammenheng og opfattet som et fornuftens og dydens element blandt alle mennesker og derfor et felles eie, visstnok eksempel på det beste som det naturlige menneske kunde frembringe. Thomas Aquinas, som var påvirket av den foregående utvikling, optok spørsmålet i sin dogmatikk og skjelnet mellem naturlig og overnaturlig åpenbaring, og fra ham skriver uttrykkene lex naturalis og supranaturalis sig. Fra ham har da også denne ulykkelige og forvirrende sprogbruk spredt sig både til katolsk og protestantisk teologi. Meningen var vel å skjelne mellem menneskelig kunnskap og gudgiven kunnskap, men resultatet blev en nivellering ned av selve åpenbaringsbegrepet, som man til denne dag ikke har overvunnet. Oplysningen grep idéen om fornuften og den naturlige religion med fanatisk iver og grunnla den siden herskende opfatning av religionen som et helt menneskelig produkt: *skapt av og for mennesker, behersket av en større eller mindre grad av fornuft.*

Fra den protestantiske teologis side er også spørsmålet behandlet med all den dialektiske og systematiske kraft og innsikt den har rådet over. Men behandlingen har kun funnet sted ut fra teologiens eget synspunkt og historie. Undersøkelsen av de fremmede religioners sakinnhold på empirisk-praktisk grunn er blitt overlatt til den frie religionsvidenskap. Men herved er teologien satt utenfor. Og skal den beskjeftige sig med sakinnholdet, må den som regel få dette på annen eller tredje hånd eller fra religionsforskere som ofte arbeider ut fra helt andre forutsetninger enn en kristen teolog vilde gjøre det.

Dette vil da vanskeliggjøre en selvstendig forskningsmetode og kreve et kritisk tilleggsapparat fra teologens side.[1])

*

Det annet felt hvor teologien møter religionene og religionsvidenskapen innen sitt eget felt er i den israelitiske historie og i den gammeltestamentlige overlevering. Problemene kommer her gjennem eksegesen og bibelteologien. De forasiatiske guder, kultskikker og religiøse forestillinger møter eksegeten på hvert blad. Egypten, Syria, Fønikia, Assyria, Babylonia, Persia og videre Middelhavslandene trekkes inn i den religionshistoriske sfære. Dette har imidlertid også vært et uheldig møte for en sund utvikling av

[1]) Se nedenfor den katolske videnskaps forsøk på å arbeide helt selvstendig.

religionsforskningen på teologiens egen grunn. Materialet var så omfattende, så mangfoldig og forvirrende, at det var vanskelig å få noget ut av det for den almindelige student. For fagmenn var det også vanskelig nok, fordi man manglet ledende synspunkter og blev belemret med et utall av motstridende hypoteser. Til å begynne med anla man en ren historisk metode, men med det resultat at stoffet alene hopet sig op og studiet blev uinteressant. Man var dessuten kommet inn i et religionshistorisk topplandskap med utviklet tempelkult og gudemytologi, mens det primitive grunnlag for alt dette var et «terra incognita». Teologen fikk derfor bare et utsnitt av et religionshistorisk parti som til og med hang i luften og blev søkt underbygd med forskjelligartede teorier. Tross den store lærdom som efterhvert blev nedlagt i studiet av Østens religioner og de mange imponerende arbeider som er utført, mangler den teologiske religionsvidenskap ennu meget på å ha gjennemarbeidet det orientalske felt. Den største hindring har her vært mangel på kjennskap til såkalt primitiv religion. Jeg mener at en undersøkelse av de orientalske gudetyper og gudesamfund på grunnlag av krafttro, personifikasjon og naturmaktene, fruktbarhetskult og religiøs diktning sammen med studiet av og kjennskap til fedrekult, magi, totem og så videre vilde gitt bedre resultat til forståelsen av det høie religiøse innhold G. T. sitter inne med. Og at det merkelige er, *ikke* hvor meget likhet det er mellem alle de omboende, store folkesamfund og det lille israelitiske, men hvor *forskjellig* dette er fra alle de andre.

*

Det tredje felt hvor teologien har møtt og møter de fremmede religioner og hvor den ganske naturlig skulde ha fått en lederstilling i forskningen, er i kirkehistorien og i det folkelige liv i de land hvor den har fått hjemstavnsrett. Det ligger ennu skjulte skatter i konciliebeslutninger, i pønitentialier og i misjonsberetninger fra den første kristningstid til forståelse av kristendommens kamp mot religiøs tro, skikk og sedvane og dens egne nederlag i kampen hvor den optok det fremmede. Dette materiale er pålitelig og overmåte betydningsfullt på mange vis. Dernæst kommer folketradisjonene, den folkelige overtro og mytologi. Hvem skulde vært nærmere til å bearbeide alt dette enn den kristne videnskaps egne representanter? Imidlertid er det forbausende hvor få teologer det er som for eksempel har tatt op det germanske religionsstudium. Her har filologer, etnografer, historikere og arkæologer omtrent vært alene om forskningen, også for vårt lands vedkommende. Dog har den danske prest, H. F. Feilberg, vist at en teolog *kan* øve banebrytende arbeide på slike felter.

Det fjerde felt hvor teologien møter de fremmede religioner er gjennem den verdensomspennende misjon. Og nu kan man ikke lenger trekke sig tilbake for opgaven. Den kommer i et omfang og med en styrke som virker overveldende. De detaljerte beretninger som tilstilles både videnskapens menn og den store almenhet, gjør religionsproblemet til et hovedproblem for nutidens mennesker. — Intet under at det er i forbindelse med misjonen at den nye religionsforskning har hatt sin største utfoldelse og at det er en direkte forbindelse å spore mellem professorater i misjonsvidenskap og religionsvidenskap ved en rekke universiteter.

Jeg behøver ikke videre å stanse ved dette siste punkt, dertil ligger det altfor meget i dagen. Men det jeg vil understreke, er igjen det religionsvidenskapelige grunnsyn. Her står nutidens misjonærer i det samme forhold som oldkirkens. Skal religionsproblemet løses med fare for svekkelse av den kristne trosbegeistring på den ene side, eller en farlig og falsk innstilling til religionene på den annen? Her foreligger alvorlige vidnesbyrd om manglende selvstendighet og store feiltagelser. Visstnok er det vel ikke dagligdags at en misjonær, som blir kalt til et professorat i religionshistorie, efterhånden helt forlater den religion han har vært talsmann for og stiller sig frem som merkesmann for en ny-hedensk, virkelig illusjonsform av religion, slik som man har eksempel på det fra et land i Europa, men forholdet byr allikevel på tilstrekkelige nedslående trekk.

Man har fulgt i den av naturvidenskapen bestemte religionsforsknings spor. Dennes *arbeidsmåte* kunde man og burde man med glede efterligne, men derimot ikke *grunnsynet*. Her har man imidlertid just gjort det motsatte. Man har overtatt grunnsynet, men latt metodene ligge og brukt sine gamle, tilvante: historisk-sproglige, spekulativ-systematiske, som slett ikke passer i denne videnskap. Her er ubetinget iakttagelse av fenomenene, opsamling av materiale og induktiv metode, den mest anbefalelsesverdige. Teologene bør derfor omlegge sine arbeidsmetoder her, skal de kunne følge med.

Jeg kan heller ikke gå for langt inn på de forskjellige avskygninger som det religionsvidenskapelige grunnsyn har skapt innen teologien. Jeg har tidligere nevnt den subjektivistiske opfatning som Feuerbach har formet i illusjonsteorien, og som ellers står i full samklang med oplysningstidens dictum at alle religioner er skapt av menneskene selv. Fra dette ytterpunkt har man mange trin opover. Men selv i den objektivistiske skole, hvor man forsøker å redde religionen som en verdi, med troen på en personlig gud og en såkalt sukcessiv åpenbaring, blir det lite igjen av det kristne grunnsyn. Den monistiske verdensanskuelse lurer bak dem alle

og det er lett forståelig at evolusjonshypotesen, direkte overtatt fra naturvidenskapen, har fått hevd som norm også for religionshistorisk forskning. Det gamle testamente er blitt en samling dokumenter til belysning av Israels religionshistorie. Novum en mosaik av hellenistiske, egyptiske, asiatiske, ja, buddhistiske religionselementer. Hvilken blindende evne det rasjonale motiv fra en profan videnskap kan få i teologien, har man et glimrende eksempel på i biskop Söderblom. Hans blendende personlighet, originalitet som forsker og begeistring for religionsvidenskapen er bekjent. Han har satt merker efter sig som vil bestå gjennem tidene, og han beundres av tusener. Men Det gamle testamentes åpenbaringsverd svant slik hen under hans evolusjonsteori at han lot Moses skape Jahve av en sinaitisk berg- og vinddemon «Hawa». «Uden Mose bliver Israels Religionshistorie en Gaade, der bliver endnu vanskeligere at løse, end den nu er. Hvis ikke Moses havde eksisteret i Traditionen, havde man maattet opfinde ham» (Studier over Gudstroens Oprindelse, side 381).

*

Jeg vil så gå over til å påpeke nogen av de mest iøinefallende mangler og feil ved den fra religionsvidenskapen overtagne bruk og synsmåte. I forbindelse med ovenstående citat fra Söderblom vil jeg først påtale sammenblanding av «*navn og innhold*». Den som ikke kan skjelne mellem disse to ting, burde aldri drive religionsforskning for ikke å skape unødig forvirring.

I almindelighet beskyldes filologene for, med deres etymologiske metode, å være fristet til å forveksle eller idenfisere navnet med begrepet. Og intet kan jo være mere farlig, for navnet kan visstnok beholdes, men innholdet kan totalt forandres efter få generasjoner. Men det er nok dessverre også andre som gjør sig skyldig i den samme feil, om enn på andre felter. For å nevne et eksempel til belysning av hvad det her gjelder, kan jeg anføre ordet «Höllenfahrt» fra tyske fremstillinger og anvendelsen av det. — Innen den greske og orientalske fruktbarhetskult blev vekstgudene gjenstand for en omfattende spekulasjon i den tid veksten lå i vinterdvale. Hvor var de, hvor gikk de hen i denne tid? — I forbindelse med vintersæd og plantens skjulte liv opstod så en forestilling om ophold under jorden. Dette førte atter til forbindelse mellem fruktbarhetsguder og underjordiske gudemakter. Den religiøse diktning fant så et rikt felt for videre utformning. Snart blev gudene eller gudinnene bortført, snart blev de tvungne av en høiere lov til å reise, og så videre. Det var sorg når de drog, glede når de kom igjen. Å kalle fruktbarhetsgudenes reise «Höllenfahrt» og

gjenfinne parallell til den i den nytestamentlige tradisjon om Jesu nedfart til dødsriket, er helt almindelig i den frie religionsvidenskaps fremstillinger. Her ligger feilen i først å gi samme benevnelse til helt forskjellige fenomen og derefter å bygge analogibeviser på den feilaktige nomenclatur. — Så underlig det høres blir denne elementærregel for sund forskning fort vekk overtrådt av religionsforskere. Og jeg får nedenfor anledning til ennu en gang å dokumentere dette. Her må således den nye religionsfenomenologiske skole, innvarslet av van der Leeuw, være på vakt. Ifølge nevnte forfatters egen forklaring skal den nemlig bestå i å gi fenomenene navn (se hans Phänomenologie, side 638).

Et annet viktig punkt som må påtales er den merkelige sammenblanding av «Religionen» med «Religionene», som i likhet med foregående punkt ofte påtreffes hvor man minst skulde vente det. (Se for eksempel artikler i R. G. G. under Religion etc.) Man står her overfor en skjebnesvanger forveksling av det religionsfilosofiske abstraktum «religionen» med det empiriske «religionene». Når således Hegel ut fra den kristne religion har formet sin teori om religionen som Guds «Selbstverwirklichung» og sier at man i religionen opdager Gud i sig selv og sin enhet med Gud, så kan denne opfatning tross panteistiske konsekvenser dog forståes og forsvares ut fra den kristne erfaring, som vel også Hegel bygger på. Men når denne sats skal gis almengyldig rekkevidde og prøves i den virkelige religionenes verden, kommer man til absurditeter. Tenk for eksempel på kraniekult, hodejakt, fetisjisme og fallusdyrkelse som en Guds «Selbstverwirklichung»! Høiere og lavere religioner eller — for å uttrykke det klarere — forskjellige religiøse genera kan ikke forenes til en fellestype, fordi de er bygd på forskjellige forestillinger og grunnidéer som hver for sig må forståes og behandles før man kan fastslå det som er felles. Det kan være at denne påstand lyder fremmed for nogen, men stoffet foreligger til prøvelse for enhver. Og det har aldri vært betraktet som nogen dyd å gjøre sig skyldig i en «metabasis eis allo genos». Dessuten gjelder også følgende: «Die Schwierigkeit ist diese, dass das Objekt der Religion nicht in einem Worte zu fassen ist.»

Et tredje punkt som må behandles på en annen måte enn i den frie religionsforskning, er *vurderingen*. Tross at hele vår tenkning til syvende og sist er basert på verdidommer, er det kommet inn en tradisjon om at vurdering er tabu, især dersom vurderingen kommer den kristne religion til gode. En religionsforskning uten filosofisk, religiøs og etisk vurdering er imidlertid en utopi og komplett misforståelse. For tilhengere av illusjonsteorien, for hvem alt materiale er likeverdig, kan en slik passivitet nok kunne forsvares. Men for alle alvorlige forskere som behandler religionen

som et av menneskenes dypeste livselementer, er det ugjørlig. Religion må tas alvorlig, fordi den er alvorlig. Den er menneskets dyreste eie og vidner best av alt om den uutslukkelige tørst efter Gud som brenner i det.

Den sammenlignende religionsvidenskap er dessuten helt umulig uten vurdering. Man kan dog ikke nøie sig med å sammenligne navn og form på samme måte som man sammenligner geometriske figurer. Innholdet, begrepet, idéen og motivene må dog være hovedsaken, i det hele tatt religionens innerside. En blott formal sammenligning vilde utarte til den rene karikatur. Og er det så, må verdidommene og verdimålene finnes. I disse spiller selvsagt kulturstandpunkt, miljø og egenart inn, og en vurdering kan derfor på ingen måte bygge på et gitt doktrinært eller fiksert grunnlag. Vanskelighetene skal derfor ingenlunde oversees.

Men en vurderingsløs ɔ: en forutsetningsløs videnskap eksisterer heller ikke. Religionsspørsmålene behandles bevisst og ubevisst ut fra ett eller annet grunnsyn: agnosticisme, psykologisme, antropocentrisme, evolusjonisme, positivisme, idealistisk filosofi og så videre. Hvorfor alle disse forutsetninger stadig skulde ha rett til å gjøre sig gjeldende, derimot ikke det positive kristne syn, er umulig å innse, så meget mer som en kristen teolog med respekt og anerkjennelse for religionen som sådan også bedre vil kunne forstå og vurdere andre religioners egenverd, der hvor de fremtrer i ringe og degenerert form. En kristen forsker hverken kan eller skal se bort fra sitt grunnsyn. Han har simpelthen ikke rett til det, for det vil virke skadelig og bare øke den forvirring som allerede er skapt ved uklare begreper. — Man må også være opmerksom på at en vurdering kan kamufleres på mange måter. Når «forutsetningsløse» forskere således sammenstiller og sidestiller helt forskjellige begreper som parallelle, er en vurdering dermed de facto foretatt. Og når teologiske forfattere følger den samme linje og benytter termini fra den kristne religion og sidestiller dem med lave religionsformer, viser de en misforstått loyalitet mot et illusorisk ideal som bare øker forvirringen.

I den før nevnte Phänomenologie av van der Leeuw, har man et glimrende eksempel i så måte. Han har følgende sammenstilling:

§ 11. Macht, Wille.

§ 12. *Heiland.*

§ 13. Macht und Wille im Menschen. Der König.

§ 14. Die mächtigen Toten o. s. v.

Nu skulde man herav tro at en «Heiland» var et likeså almindelig fenomen som «Die mächtigen Toten». Men mens disse tilhører hver

familie, hvert hus i ikke-kristne land, er en «Frelser» undtagelsen i religionshistorien. — Ser man på § 12 viser det sig imidlertid at forfatterens Heilands-forestillinger er delvis hentet fra fruktbarhetsgudene Osiris, Dionysos, Demeter og andre, og delvis fra nytestamentet. På grunnlag av denne sammenblanding opstiller han da følgende Heiland-skjema:

Han må være «sønn», ha en epifani, en «fødsel», en parusi eller opstandelse, utføre en frelseshandling og så videre. (Se Phänomenologie, side 87 ff.) Jeg betrakter denne måte å arbeide på som uvidenskapelig og ukorrekt.

Til slutt vil jeg også nevne at man må komme bort fra den gamle villfarelse at kun gudedyrkelse konstituerer en religion og at andre religionsformer, uten gudetro og kult, kun er ubetydelige appendiks. At denne opfatning har vært rådende like til nylig, kan bevises derved at religionshistoriske lærebøker har nøid sig med en innledning om såkalt «Primitiv religion».[1])

Derved kom studiet til å begynne på toppen og uten den veiledning som kjennskapet til de mest utbredte religionsbegreper utenom gudetroen gir. Forståelsen av religionsfenomenene kom derved til å lide av usikkerhet. Senere har manabegrepet og manatroen fått en stor plass og det har gitt ny forståelse av naturkult og dermed beslektede former og samtidig kastet lys over gudetroens mange kunstige former. Men den annen religionsform, som heller ikke har noget med gudetroen å bestille, nemlig fedredyrkelsen, som er de fleste ikke-kristne folkeslags daglige religion, ignoreres fremdeles i almindelige lærebøker.

Fedrekulten er ikke bare *en* religionsform blandt de øvrige, men *den* mest utbredte av alle jordens religionsformer. Tross alle gudetempler og all religionsfilosofi er den endog fremdeles Indias fornemste religion. Og i Kina har denne religion praktisk vært enerådende i over 2000 år. I det konfucianske system stanser religionen simpelthen med den praktiske dyrkelse av de døde. Shang-Ti, navn på en personlig høieste gud og skaper, blev av Konfucius rasjonalisert til et upersonlig Tien, Himmelen, og til Himmelens lov. — Å ta ut enkelte deler av fedrekultens former, som for eksempel hinsidighetstroen, og behandle den for sig selv eller i forbindelse med gudetro, er å radbrekke sammenhengen og gi et falsk billede av forholdet. Og dog har dette vært praktisert i religionsvidenskapelige fremstillinger like til det siste.

*

[1]) Se f. eks. de første utgaver av Lehrbuch der Religionsgeschichte. Herausgegeben unter Redaktion von P. D. Chantepie de la Saussaye. Sammlung theologischer Lehrbücher. Tübingen.

Efter dette forsøk på kritikk av gangbare og herskende grunnsyn som må tas op til revidering av den kristne teologi, dersom denne vil innta en selvstendig, videnskapelig stilling til spørsmål som den ifølge sin natur skulde være født og båren til å kunne behandle med autoritet og innsikt, vil jeg nu gå over til å berøre nogen synsmåter for religionsstudiet som jeg mener har krav på å tas alvorlig. En av de ting som skulde ligge særlig nær for kristne teologer som vil opta religionsvidenskapelig arbeide, var å motarbeide den empiriske og teoretiske relativisme som jeg flere ganger har påpekt i denne artikkel. Gjennem representanter for illusjonisme, psykologisme og positivisme arbeides bevisst og ubevisst for å nivellere ned all religion til det patologiske felt, hvor Freud allerede har kompleksene ferdig opstillet i barnets «beskyttende, store far» som religionsembryonet. En sådan nedvurdering av religionen som livsfenomen er både uvidenskapelig og menneskefiendtlig. Selv de laveste religioner har sitt verd, om ikke fra idéinnholdets side, så dog fra den subjektive side. De avlegger nemlig sitt sterke og uimotsigelige vidnesbyrd om menneskets psykiske struktur og dets religiøse apriori. Dette er dog et av de sikreste data man har for all religionsteoretisk diskusjon. For det annet kan den som ikke kjenner alvoret i afrikanerens og hinduens religion, heller ikke kjenne alvoret i sin egen, og da har han overhodet ingen rett til å behandle den.

Et annet punkt som særlig skulde ligge til rette for teologen, var å behandle det jeg vil kalle *religionens prinsipplære*. Visstnok tilhører denne et av forskningens mest kompliserte felter, men desto større verdier kan her vinnes. Man møter nemlig også i religionenes verden en helt lovmessig utvikling og bestemte linjer og konsekvenser som det gjelder å kunne klarlegge. De forskjellige religionsformer danner avgrensede felter, bestemte genera og species. Ofte griper de inn i hinannen, danner som cirkelen dekningsfelter når den ene støter op mot den annen. Det opstår derved mutasjoner og variasjoner, men den fundamentale idé kan dog opspores og gjenkjennes overalt. Denne idé kan være intuitiv, ubevisst, medfødt og helt grenseoverskridende i forhold til individenes intelligens, miljø og utvikling. Den kan derfor klassifiseres som et religiøst «primum». Ved siden av sådanne kan det optre andre som er bygd op ved menneskelig refleksjon, spekulasjon eller ved iakttagelse og tolkning av denne. En sådan idé kommer derfor inn under den *rasjonale* klasse av religiøse grunnmotiver og kan betegnes som et religiøst «secundum» i forhold til førstnevnte. Til denne siste kategori må manatroen henregnes. Den synes å være et primitivt livssyn, en verdensanskuelse som er

sublimert til religiøs grunnanskuelse. Til den første kategori derimot må regnes alle forestillinger om en transscendent Gud, det overlevende individ og så videre. Her har jo også en teolog (Rudolf Otto) gjort et banebrytende arbeide ved å søke å skille rasjonale og irrasjonale elementer i religionsforskningen, og det gjelder kun om å fortsette dette arbeide videre. Det kan trygt regnes som et videnskapelig saneringsarbeide av rang. Det er også langt fra bare den moderne intellektualist som misforstår og radbrekker de religiøse data ved sin rasjonalistiske innstilling. Den rasjonaliserende tendens begynner allerede på det primitive standpunkt med krafttroen og fortsetter sig med mange utløpere og forgreninger fremover og opover i den religiøse utvikling.

I et beskjedent arbeide som sikter på å gi studenter og nybegynnere en innførelse i det religionshistoriske studium, og som jeg selv nærmest betrakter som en *religionshistorisk formlære,* har dette prinsipielle syn hjulpet mig til en klarere forståelse av en rekke problemer. Efterat jeg selv var blitt opmerksom på forholdet og søkte å utnytte det til en mer inngående analyse, gledet det mig å se at andre religionsforskere også var opmerksomme på det samme. Van der Leeuw citerer således en Saintyres med følgende uttalelse: «Pantheisten und Monisten sind die Erben einer uralten Tradition, sie führen unter uns eine Anschauung fort, deren erste Begründer, Primitive oder Wilde, eine grössere Achtung und Sympathie verdienen, als man ihnen gewöhnlich zubilligt» (Phänomenologie, side 10).

For å kunne innlate sig på slike prinsipielle utredninger kreves imidlertid forarbeider. Disse vil bestå i opsamling av stoff og derpå følgende stringent analyse. Dette bringer mig inn på det annet hovedspørsmål: *Metoder.* Som før nevnt må de gangbare teologiske arbeidsmetoder omlegges i retning av en «naturvidenskapelig» induksjonsmetode. Det teologiske studium er et av de mest teoretiske og abstrakte studier man kan drive. Religionsforskningen derimot krever en empirisk-praktisk orientering. Det nytter ikke å være avhengig av annen og tredjehåndsstoff eller oversikter skrevet av andre. Man må selv samle, selv bearbeide. Man må derfor selv gå direkte til de fremmede religioner og foreta undersøkelser. Jeg kan her nevne at den katolske religionsvidenskap ikke engang fortrøster sig til de undersøkelser som er foretatt av andre religionsforskere på bestemte felter, men selv foranstalter sine egne undersøkelser for å være sikre på at materialet ikke er forvansket (således W. Schmidt i anledning kampen om de såkalte høiere veseners betydning for en urmonoteistisk teori). Jeg blir her nødt til å gjøre en liten digresjon i anledning den

fenomenologiske metode som er innført av tyskere og hollendere som en spesifikk teologisk metode, da den synes å vinne tilslutning også her i landet.[1])

Fenomenologi defineres ifølge Titius som en beskrivelse av fysikalske forandringer uten å gå inn på tingens «vesen» og årsakssammenheng.[2])

I den filosofiske fenomenologi er det imidlertid helt motsatt. Her er den just «reine Wesenswissenschaft», «Wesenslehre transscendental reduzierter Phänomene», som uttrykk for den såkalte evidensfilosofi. Det var den naturvidenskapelige opfatning av begrepet som lå til grunn for min meningsytring i «Tidsskrift for Kirke og Teologi», 1934, side 216. Jeg hadde da for øie den religionsfenomenologi som foreligger i Frazers «The Golden Bough», verdenslitteraturens største og beste religionshistoriske samling. Jeg ser her bort fra de samlede hovedtitler som står for Frazers egen regning.

Van der Leeuw definerer «Phänomenologie» ut fra et helt nytt synspunkt, som navngivning, inntegning av retningslinjer i en kaotisk virkelighet. Det som viser sig «Das sich zeigende», skal navngis. — Nu må man huske at det som er navngitt, også skal opbevares. Og fenomenologien blir derfor i van der Leeuws hånd ikke bare en inventarisering, men også en analyse med efterfølgende systematisering. Det fremgår tydelig av denne at han har hatt et teologisk synspunkt for øie. Leseren tør være enig heri når han ser følgende inndeling: I. Das Objekt der Religion. II. Das Subjekt der Religion. A. Der heilige Mensch. B. Die heilige Gemeinschaft. C. Das heilige am Menschen. Die Seele. III. Objekt und Subjekt in ihrer Wirkung aufeinander. A. Die äussere Handlung. B. Die innere Handlung. IV. Die Welt. V. Gestalten. A. Religionen. B. Stifter. Epilegomena.

Tross den blendende begavelse hvormed denne forfatter har samlet 6 à 700 sider med førsteklasses litterært stoff og den åndrike måte hvorpå han fremfører det, og de mange treffende navn, som også kan optas av andre som gode termini, mener jeg at den teologiske student vil være like klok på de store linjer «in das chaotische Liniengewirre der sog. Wirklichkeit» efter lesningen som før. Jeg kan derfor hverken anerkjenne hans grunnsyn eller hans metode. Jeg anser begge som utjenlige.

For det første er han medarbeider på det store nivelleringsfelt

[1]) Se Karl Vold, Fra Religionenes verden, samt en artikkel av samme forfatter i Tidsskrift for Teologi og Kirke, side 221, 1934. S. Mowinckels bokanmeldelse i Teologisk Tidsskrift, side 209, 1935. [2]) «Nach dem Vorgang von Mach wollte man sich darauf beschränken «phänomenologisch» die physikalischen Veränderungen zu beschreiben ohne sich auf die Frage nach ihren «Wesen» oder Grunde einzulassen», vide art. Phänomenologie, R. G. G. IV, side 1855.

som blev inaugurert i Oplysningen, og for det annet slutter han sig helt til evolusjonsskjemaet. Han behandler således med stor begeistring det barbariske uttrykk «Seelenstoff», fordi det for ham gir et glimrende overgangsledd på veien fra mana til sjel og videre til gud.[1])

Jeg har tidligere antydet som min opfatning at selve hovedbegrepet (hvorfor ikke grunnbegrepet?) hvorpå religionsfenomenene er bygd, gir det beste og sikreste systematiske utgangspunkt. Dette prinsipp har jeg selv forsøkt å gjennemføre i min formlære så langt jeg hittil har rukket. Ved denne fremgangsmåte får man alle former som står i nærmere eller fjernere forhold til manatroen samlet i én gruppe. Fordelene herved er mange og store, idet de forskjellige former belyser og utfyller hinannen. Fedrereligionen samles også naturlig om sitt hovedmotiv: De mektige døde og samfundet mellem slektens medlemmer. Gudstroen vil bli det samlende midtpunkt for alle former av høiere religioner. Demontro, intellektualistiske religioner som hinduismen og buddhismen og andre må samles om sine respektive hovedbegrep. På denne måte vil man få helt uangripelige grenser og skillelinjer. Fordelen herved vil være at man kan arbeide lettere og sikrere med hovedproblemene og få grunnlag for en pålitelig sammenligning. En anmelder har riktignok i anledningen gitt mig den lite smigrende attest av «forvirring»,[2]) men jeg trøster mig med at denne kanskje i dette tilfelle ikke så meget skyldes forfatteren som måten å lese på. I de år jeg har hatt anledning til å prøve metoden under forelesninger for vordende misjonærer, har jeg fått det inntrykk at metoden også var pedagogisk hensiktsmessig, idet misjonærene har gitt tilkjenne at de med en gang kunde gjenkjenne fenomenene der ute og fortsette iakttagelse og studium av dem.

Det kunde kanskje også her være plass til å si et par ord om de forskjellige krav som stilles til presten og misjonæren og de derav følgende behov hvad metode og studiemateriale angår. En prest kan jo ifølge sin stilling, og det rent praktiske behov, nok nøie sig med oversikter og annen- eller tredjehåndsmateriale. Men bortsett fra de personlige interesser og anlegg, er dette helt umulig for misjonæren som kommer i et miljø hvor han omgis av fremmede og uvante religionselementer, som han må kjenne. Han må derfor stille større krav til religionshistorisk metode og materiale,

---

[1]) Van der Leeuw bebreider Alb. Kruijt at han har tilbakekalt denne betegnelse. Men jeg antar at leseren efter å ha sett følgende forsøk av Kruijt på å bestemme «Seelenstoff» ikke forundrer sig så meget herover: «de zielstof des menschen kan zich vrijelijk bevegen,» menneskenes sjelestoff kan fritt bevege sig. — de onstoffelijeke zielestof, — det stoffløse «stoff» — dieze twee geestelijke substanties, zielstof en ziel, — disse to åndelige substanser (sic), sjelestoff og sjel. Alb. Kruijt, Het Animisme s. 99, 101, 167. [2]) Se Teologisk Tidsskrift 1935, side 209.

fordi han ikke bare skal ha oversikt, men selv settes i stand til å gjenkjenne fenomenene ute på feltet og være forberedt til å opta et selvstendig studium av dem. De eksakte og empiriske metoder anbefaler sig derfor av sig selv for hans behov.

Men enten det gjelder prest eller misjonær må det ikke uten indre grunn og berettigelse påduttes dem et grunnsyn som vil forvirre deres begreper og før eller senere enten skape forakt for de fremmede religionsformer eller overdreven beundring for dem.

Jeg har mest tro på det system og den form for fenomenologi som bygger på iakttagelse og stringent analyse. Og med hensyn til de ovenfor citerte prinsipper for en inndeling av religionsformene har jeg derfor råd til å vente inntil de blir prøvd og påaktet i kraft av sin egenverdi.

Da det for tiden sikkerlig er en våknende interesse hos mange unge i vårt land og stor uklarhet med hensyn til religionshistorisk syn og metode, med derav følgende uklarhet og famling, har jeg villet forsøke å gjøre nogen synspunkter gjeldende som dog er prøvd og funnet brukelige på en norsk høiskole for teologisk og kristelig åndsdannelse her i landet.

LITTERATUR

1. Den del av teologien som sterkest har vært behersket av den religionshistoriske metode, er utvilsomt *den gammeltestamentlige disiplin*. Men også her begynner der å skje en kursendring i mer teologisk retning. Som et norsk symptom på dette kan nevnes den forelesning dosent dr. *H. Birkeland* holdt ved det siste videnskapelige prestekursus på Universitetet, offentliggjort i Norsk teologisk tidsskrift, 1. hefte 1936. Her pekes på at hverken en rent religionshistorisk eller en religionsfenomenologisk behandling av G. T. kan tilfredsstille teologien, men at der kreves en virkelig *teologisk* fremstilling av den gammeltestamentlige religion, og det vil si en fremstilling som tilgodeser det G. T.s betydning som *kanon* og forstår hele G. T. under åpenbaringens synspunkt. «All den stund G. T. selv vil være en samling av religiøse dokumenter, ikke av historiske aktstykker, så er det nettop teologiens plikt å søke inn til det religiøse åpenbaringsinnhold av hele G. T. hvor vanskelig det enn kan synes » (s. 17).

På den annen side må det innrømmes at de teologiske synspunkter ennu kun i liten grad har bragt nogen revisjon av de konkrete enkeltheter i den herskende helhetsopfatning når det gjelder de historiske spørsmål i G. T. En disiplin som innledningsvidenskapen står stort sett ennu på samme prinsipielle standpunkt som i de nærmest foregående menneskealdre. En fremstilling av den gammeltestamentlige innledning som den der her skal omtales, er i hvert fall ennu en ensom fugl.

Jeg sikter til *Wilhelm Möller, Inledning till Gamla Testamentet.* Översättning från tyska av David Hedegård, Stockholm 1935, 434 s. Kr. 6.

Wilhelm Möller har allerede for lenge siden gjort sig bemerket

ved sine kraftige angrep på den moderne gammeltestamentlige kritikk. Allerede i 1899 utsendte han sine «Bedenken gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese von einem früheren Anhänger», oversatt både på engelsk og på dansk (ved dr. Aage Schmidt). Et senere arbeide av ham, «Die Entwickelung der alttestamentlichen Gottesidee in vorexilischer Zeit», blev gjengitt i Luthersk Kirketidende. Skjønt Möller ikke har gått den akademiske vei, men er blitt prest, har han også i de følgende år uttrettelig fortsatt med sine gammeltestamentlige studier og blandt annet skrevet «Wider den Bann der Quellenscheidung. Anleitung zu einer neuen Erfassung des Pentateuchproblems», 1912, og «Die Einheit und Echtheit der 5 Bücher Mosis, Abriss einer Einleitung in den Pentateuch in Auseinandersetzung mit D. Sellins Einleitung in das A. T.», 1931.

Möllers «Einleitung in das A. T.» som utkom i 1934 under medvirkning av hans datter, lic. theol. Grete Möller, og hans sønn, lic. theol. Hans Möller, er ifjor blitt overført til svensk av misjonslærer, teol. og fil. kand. David Hedegård. Forf. angir selv i tilknytning til mottoet, Ex 3, 5, sitt standpunkt derhen at «det G. T. for ham er hellig jord og hvert enkelt skrift deri et kunstverk uten like». Den som vil forstå den gammeltestamentlige åpenbaring, må la sin tenkning bestemmes av denne åpenbarings vesen. Den teologiske videnskap kan ikke bøie sig for den profanhistoriske metode, men må regne med under, profeti og inspirasjon og har ikke rett til å stille sig skeptisk til beretninger som forteller derom. En slik skepsis bunder i virkeligheten i en negativ dogmatikk.

Ut fra disse grunnsetninger kommer Möller da til helt konservative resultater i sin datering av de forskjellige bøker og i sin bestemmelse av deres forfatter. Han forkaster ikke alene kildesondringen i Pentateuken, men også kritikkens opdeling av forskjellige profetbøker, og hevder både Jesaja-bokens og Sakarjabokens enhet og Daniels-bokens ekthet. En særegen vekt legger han herunder på bøkenes komposisjon, hvor han mener å kunne påvise at parallelismus membrorum og symmetri i videste forstand spiller en stor rolle. Dermed vilde der da være gitt et viktig argument mot den moderne tilbøielighet til å söndersplitte og opstykke teksten.

Som ikke-fagmann tør jeg ikke uttale nogen dom om holdbarheten i det enkelte av Möllers argumenter. Men like overfor den opløsningstilstand hvori G. T. må sies å være kommet ved den radikale høiere kritikk, er det velgjørende å finne en fremstilling som så modig og kraftig, om enn også ensidig, hevder det tradisjonelle kirkelige syn på dets skrifter. Og hvorfor skal man kun lese de av den moderne kritikk justerte fremstililnger og ikke høre også «altera pars»?

Forf. står som sagt ensom, i det minste innenfor skoleteologien. Der hever sig imidlertid flere og flere røster som krever en revisjon i helhetsopfatningen av G. T. Det er vel også ad den vei der kan komme en revisjon også i synet på de enkelte spørsmål. Möller peker selv på at den fordypelse som er inntrådt gjennem den dialektiske teologi, ikke har gått sporløst hen over G. T., og nevner skrifter fra Chr. Kaisers forlag i München om Job, Predikeren, Amos og Jeremia, om man enn «også i denne strømning kan merke en skjebnesvanger likegyldighet overfor den kritiske opfatnings farer». Jeg har liggende foran mig et nytt og særlig betydningsfullt arbeide fra dette forlag:

Wilhelm Vischer: Das Christuszeugnis des Alten Testaments I. Das Gesetz 2. Aufl. 1935. 318 s. RM. 6.20.

Også Vischer forutsetter den vanlige kritiske opfatning av Pentateukens litterære tilblivelse; men i likhet med dialektikerne betoner han på det sterkeste G. T.s samhørighet med N. T. De to deler av Bibelen svarer henholdsvis til de to hovedord i den kristne bekjennelse: Jesus er Kristus. G. T. sier *hvad* Kristus er, N. T. *hvem* han er. Og den opgave Vischer har satt sig er nu å fremstille G. T.s vidnesbyrd om Kristus, i dette 1ste bind lovens (Pentateukens). Han gjennemgår til den ende særlig Genesis, mens de andre bøker blir mer flyktig behandlet, og han lar det filologiske apparat ligge for til gjengjeld å fordype sig i dess mer i tankeinnholdet. Forf., der såvidt vites, er docent ved den teologiske skole i Bethel, viser sig å være fullt fortrolig med den gammeltestamentlige faglitteratur, som han jevnlig henviser til; men hans egentlige autoriteter er Luther, Calvin, Hamann og K. Barth. Særlig citeres Luthers Genesis-utlegning ofte.

Og han finner da også Kristus i G. T. både i teofani og i profeti. Kristus er både lovens grunn og lovens opfyllelse. Den mann som Jakob kjempet med ved Jabbok, er ikke en engel, men vår Herre Jesus Kristus (Luther). I Abrahams offer ser vi i det fjerne «den enbårne som Faderen har kjær», og det offer som Gud sparte sin «venn» for (Jak. 2, 23), det har han selv bragt da han ikke skånte sin egen sønn, men gav ham for oss alle. — Kan man fra et historisk synspunkt ha betenkeligheter ved en sådan utlegning, så svarer Vischer, at «læren om *samtidigheten* er alle beretningers egentlige (eigenste) mening; uten den kan man hverken forstå urhistoriens eller patriarkhistorienes eller Mose-historienes tanke. De er alle fortalt slik at den hørende tilhører må merke: de forteller om mine fedre og dermed om mig. Således har den nytestamentlige menighet lest dem og således forstått de mosaiske skrifter som det til dem rettede Guds-budskap» (s. 294 f. i forbindelse med Deuteronomium).

Like overfor en rent tidshistorisk fortolkning av G. T. som berøver det dets aktuelle betydning, representerer denne Vischers kristologiske utleggelse av loven en sund reaksjon. På den annen side blir vi riktignok ikke kvitt en følelse av at historien her står i fare for «å miste sin spesifikke vekt og å bli til symbol» (Procksch). Men hans bok er i hvert fall et overordentlig interessant forsøk på å erobre tilbake for teologien den Bibelens enhet som alene er gitt i dens kristologiske sammenheng.

2. *Nytestamentlig litteratur.*

Vi nevner her først to leksika: 1. *Walter Bauer: Griechisch-Deutsches Wörterbuch* zu den Schriften des N. T.'s und der übrigen urchristlichen Literatur. Verlag Alfred Töpelmann, Berlin 1936. 3. Aufl. 1—2. Lieferung.

W. Bauers bekjente omarbeidelse av E. Preuschens nytestamentlige leksikon er nu begynt å utkomme i nytt oplag, igjen helt nybearbeidet. Det som utmerker dette verk er at det konsekvent forsøker å nytte resultatene av den nyere utforskning av den hellenistiske gresk og særlig også av Septuagintas sprog til forståelsen av den eldste kristelige litteratur innenfor og utenfor N. T., samtidig som det tilgodeser teologenes og historikernes arbeide med den urkristelige litteratur og historie. De fleste artikler bokfører samtlige de steder hvorpå vedkommende ord finnes innenfor den behandlede skriftkrets. De grunnsetninger som var fulgt i 2. oplag med hensyn til mål, stoffutvalg og ordning, ligger også til grunn for 3. oplag. Men alt undværlig stoff er fjernet, eldre litteratur er strøket og et system av forkortelser gjennemført for å skaffe den nødvendige plass for en betydelig berikelse av innholdet, uten at verkets omfang er blitt nevneverdig forøket. Litteraturangivelsene er ført à jour.

Ordboken skal utkomme i ca. 10 hefter på hvert ca. 10 ark, og utgivelsen skal påskyndes slik at hele verket kan foreligge komplett til jul 1936. Prisen på hvert hefte er 2 Mk. 80 Pf.

Om Bauers nytestamentlige ordbok enn overstiger de fordringer som kan stilles til et almindelig studenterleksikon, må den dog varmt anbefales alle studerende som gjerne vil trenge dypere inn i N.T.s gresk og ønsker å ha et standardverk på dette område.

Har den Bauer'ske ordbok sin styrke i det filologiske, så har vi jo nu til gjengjeld fått en annen nytestamentlige ordbok med uttalt teologisk karakter i den før omtalte

Theologisches Wörterbuch zum N. T., hg. von *Gerhard Kittel,* Stuttgart, W. Kohlhammers Verlag.

Av dette storverk foreligger nu de to første bind avsluttet, og

det tredje er påbegynt. Jeg har omtalt det første bind tidligere (1932, s. 173—75, og 1934, s. 131 f.) og skal her kun med nogen få ord gjøre opmerksom på fortsettelsen. Også 2. binds innhold er overmåte grundig og gedigent, og flere av artiklene representerer fullstendige monografier over vedkommende begrep. For bare å antyde hvad bindet spender over, nevner jeg artikler som δαίμων, διαθήκη, δόξα, δύναμις, εἰρήνη, ἔκστασις, Ἕλλην, ἐλευθερία, ἐπιούσιος, εὐαγγέλιον, εὐδοκία, εὔχομαι (προσευχή med flere) og ζωή. Og hver artikkel gir både et stykke religionshistorie og et stykke begrepshistorie. De mange medarbeideres forskjellige standpunkter fornekter sig naturligvis ikke. Men nettop derfor får vi også gjennem Kittels teologiske ordbok et tverrsnitt gjennem hele den nytestamentlige videnskap av idag.

Et annet nyttig, for ikke å si uundværlig hjelpemiddel ved studiet av N. T. foreligger nu i ny utgave. Det er

A. Huck, Synopse der drei ersten Evangelien. 9. Aufl., völlig neu bearbeitet von *Hans Lietzmann.* Tübingen 1936, J. B. C. Mohr.

Få teologiske håndbøker har fått en så stor utbredelse som Albert Huck's synopse; den er utkommet i over 30 000 eksemplarer. Og når den nu kommer på ny i professor Lietzmanns bearbeidelse, vil den sikkert vinne ennu flere venner. Visstnok er der kun foretatt få og små endringer i grupperingen av parallellene og i tekstformen. Men desto større vekt er der lagt på forbedringen av det tekstkritiske apparat. Dette er blitt formet oversiktligere ved inngripende forkortelser. Av de mange lesemåter er kun de viktigste utvalgt, de som virkelig er av betydning for tekstformen, eller som kan gi anledning til en fruktbar diskusjon. Samtlige oplysninger om lesemåtene er hentet direkte fra de originale kilder og ikke bare skrevet av efter de kritiske apparater i andre utgaver. Mens Johannes-parallellene i de siste foregående utgaver var føiet til som et anhang, er dette anhang nu utelatt og i steden er parallellstedene i det fjerde evangelium nu nevnt i små rammer i teksten.

En bemerkning med hensyn til inndelingens overskrifter: Var det nødvendig å bibeholde den fra H. J. Holtzmann stammende verdidom om Jesu barndomshistorie som «Vorgeschichten» og av beretningene om den opstandnes åpenbarelse som «Nachgeschichten»?

Av kommentar til N. T. skal denne gang kun omtales et par: *Emanuel Hirsch, Das vierte Evangelium,* in seiner ursprünglichen Gestalt verdeutscht und erklärt. Tübingen 1935. J. C. B. Mohr. 466 s. RM. 6.

Emanuel Hirsch er egentlig ikke ekseget, men kirkehistoriker. Imidlertid er han en så allsidig innstillet teolog at det for såvidt

ikke overrasker å møte ham også som evangelieutlegger. Man merker for øvrig straks at han ikke bare har en eksegetisk interesse av Johannesevangeliet, men at han ved sin «fortyskelse» av dette har ærend direkte til nutiden, og at det er som tysk kristen han ser på evangeliet. Han mener nemlig å kunne skjelne mellem en urutgave av det som mere svarer til den moderne tyske kristendom, og en senere kirkelig bearbeidelse av originalen. «Det 4. evangelium i sin oprindelige skikkelse er det ekte paulinske evangelium.» Dets grunntanke er at der er en uforsonlig motstrid mellem kristendom og jødedom. I den senere kirkelige utgave av det er Jesu positive forhold til jødedommen innarbeidet, f. eks. i form av skriftbevis for hans messianitet, likeså de mer realistiske forestillinger om en almindelig legemlig opstandelse av de døde og om verdensdommen som kirken har overtatt fra synagogen.

Hirsch bebuder for øvrig en nærmere begrunnelse av hele sin tese i et følgende verk: «Studien zum vierten Evangelium», som vi dog ennu ikke har sett.

Har man fra et ikke-tysk-kristent standpunkt vanskelig for å ta forf.s urutgave av Johannes likeså alvorlig som han åpenbart selv tar den, så er det desto mere velgjørende å møte et nøkternt norsk arbeide om Johannesevangeliet som det nettop utkomne: *Søren Seland: Evangeliet om Guds rike.* En gammel disippels vidnesbyrd. Oslo, 1936. Olaf Norli. 190 s. Kr. 5.50.

Selands bok er visstnok heller ikke uten dristighet. Som undertitelen viser, er det hans hensikt å ville forstå Johannes-evangeliets eiendommelighet ut fra den forutsetning — som for øvrig har sin støtte i den kirkelige tradisjon — at evangelisten var en gammel mann. Efterat forf. alt for flere år siden i et foredrag i Nedenes presteforening hadde søkt å påvise «alderdomsmerker i Johannesevangeliet», har han nu funnet at dette syn på evangelistens psykiske eiendommelighet også fører ut over de hevdvunne opfatninger av evangeliet og stiller hele Johannes-evangeliets problem i et nytt og klarere lys.

Som undertitelen fremdeles peker på, legger Seland, og det med rette, avgjørende vekt på at evangeliet har karakteren av et vidnesbyrd, og undersøker i den forbindelse hvem evangelisten avlegger sitt vidnesbyrd for, og vidnesbyrdets innhold og form. Efterat han så ut fra alderdommens psykologi har påvist alderdomsmerker i evangeliet, kommer han til slutt til et positivt syn på evangeliets troverdighet og ekthet. Fremstillingen er klar og konsis og boken meget leseverdig.

Jeg håper i en annen forbindelse å kunne gå nærmere inn både på Hirsch's og på Selands arbeider. Foreløbig vil jeg gjerne henlede norske teologers opmerksomhet ikke minst på det siste —

som også har fått øket aktualitet derved at der omtrent samtidig med det er utkommet en tysk avhandling om «*Das Johannes-evangelium als Alterwerk*» av *Gerh. Hoffmann* (Güters. 1933, C. Bertelsmann, 183 s. RM. 4.80). Efter en utførlig analyse av oldingealderens psykologi søker forf. å fremstille evangelistens «psykogram» og slutter med en sammenligning som resulterer i at «evangelisten har vært en gammel mann. Fordi forf. både hadde en sådans egenheter og hans modenhet og dybde, derfor er hans verk tross alle ytre mangler blitt verdenslitteraturens dypsindigste bok, hvori «hvert ord veier en centner» (Luther).

En hel del av kritikkens opstillinger vedkommende Johannes-evangeliet, særlig da dateringene av det til langt ned i 2. århundre, faller nu uhjelpelig over ende ved det lille bruddstykke av evangeliet som nylig er blitt funnet i John Rylands-bibliotekets papyrussamling, Manchester, og som har vist sig å inneholde det *eldste eksisterende fragment av N. T.*, efter sikre papyrologiske kjennemerker daterbart til første halvdel av 2. århundre. Det inneholder på den ene side Joh. 18, 31—33, på den annen side 18, 33—37 (Jesus for Pilatus): «*An unpublished Fragment of the fourth Gospel* in the John Rylands Library, ed. by *C. H. Roberts*, Manchester 1935. Papyrusstykket lå i en bundt gamle egyptiske papyri, som blev funnet under ruinene av byen Oxyrhynchus i Mellem-Egypt og erhvervet av avdøde professor B. P. Grenfell (1920). På grunn av de nye funn må det antas, mener Roberts, at Johannesevangeliet var utbredt i Mellem-Egypt i første halvdel av 2. århundre. Og dette fragment støtter da de isagogikere som daterer evangeliet senest til begynnelsen av 2. århundre, eller til et tidligere tidspunkt.[1]) Forhåpentlig vil der bli leilighet til å komme nærmere inn på dette funn i en annen sammenheng.

Johannes' kristendomsopfatning er gjenstand for behandling også i et annet skrift som her skal nevnes, men under et dogmehistorisk synspunkt: *Walter von Loewenich: Luther und das Johanneische Christentum* (München 1935, Chr. Kaiser. 93 s. RM. 2.90). Ved siden av Paulus, som for Luther blev nøkkelen til hele Skriften, er Johannes den mest utpregede skikkelse i N. T. Almindelig kjent er Luthers forkjærlighet for Joh.evang. som det rette hovedevangelium. Men hvordan står Luther ellers til Johannes? Loewenich påviser at det var to ting som trakk Luther til Johannes: 1) Johannes er for Luther først og fremst den store trøster. 2) Han stiller Kristi person i centrum, men Kristi person kommer igjen i betraktning som garant for hans frelsesverk, forsoningen. Og det er

[1]) Ennu en kritiker som *Loisy* setter i sin bok «La naissance du Christianisme» den første redaksjon av Joh. til ca. 135—140, den annen til ca. 150—160, og *E. Hirsch* daterer den kirkelige utgave til 130—40.

igjen dette som betinger trøsten. Luthers Johannes-tolkning var visstnok ikke i stand til å rumme den hele Johannes; den Joh. gnosis og mystikk kommer ikke til sin rett hos Luther. Men alt i alt kommer Luthers fortolkning apostelen nærmere enn Augustins.

Det av Loewenich behandlede spørsmål har ikke bare historisk interesse, det er av aktuell betydning for den lutherske kirke at den mer enn hittil besinner sig på nødvendigheten av å bringe hele Skriftens rikdom til gyldighet. Og Loewenichs lille velskrevne bok fortjener derfor opmerksomhet.

Men tross all Luthers sympati for Johannesevangeliet, blir det dog *Paulus* som han har forstått best. Og når det nu er blitt adgang til å studere hans berømte Romerbrevs-forelesninger fra 1515/16 i tysk oversettelse — originalen er jo på latin — bør mange norske teologer benytte denne adgang. I 3. oplag foreligger nu *Martin Luther, Vorlesung über den Römerbrief 1515/16,* übers. von E. Ellwein. München 1935. Chr. Kaiser, 593 s. RM. 12.

Funnet av Luthers Romerbrevskommentar, som i 1908 for første gang blev utgitt av Joh. Ficker, har jeg i sin tid omtalt i Luthersk Kirketidende. Her skal kun nevnes at forelesningen dels rummer parafraserende «gloser» (bind I), dels en vidløftigere kommentar til de viktigere steder («scholier», bind II). Ellweins oversettelse gjengir scholiene i sin helhet og bruddstykker av glosene. Og selv om en oversettelse aldri helt kan erstatte en original, gir Ellweins fortyskning dog et så sterkt inntrykk av originalens mening og kraft at vel de fleste norske teologer vil ha mer utbytte av å lese den enn av møisommelig å arbeide sig gjennem en latin som de kanskje dog ikke fullkomment forstår. Den er dessuten forsynt med instruktive historiske anmerkninger.

Visstnok er det reformatoriske syn hos Luther i Romerbrevsforelesningen ennu ikke slått helt gjennem; avhengigheten av den middelalderlige tradisjon spores ennu i periferien og også i en ufullkommen utvikling av frelsesvissheten. Man merker at det særlig er Augustin som er Luthers store læremester. Men om det ikke er den fullt ferdige reformator som taler til oss i disse forelesninger, så virker det hele verk så forunderlig friskt og djervt, og betoningen av humilitas, ydmykheten som troens motiv, har et særegent bud til vår slekt som heller har hatt for lett for å tilegne sig troens frimodighet. Hvor karakteristisk for den unge Luther er ikke det motto som står over hele kommentaren: «På hvem skal min ånd hvile uten på den som er ydmyk og er forferdet over mitt ord?» (Jes 11, 2—66, 2.)

I forbindelse med Romerbrevsforelesningen, som er et bind av den nye Münchener-Lutherausgabe (ved H. H. Borcherdt og Georg Merx), må det være tillatt å gjøre opmerksom på et annet bind i

samme utgave: Martin Luther: *Die grossen Schriften des Jahres 1520* (Chr. Kaiser 1935). RM. 7. Det inneh.: Sermon von den guten Werken. An den christlichen Adel deutscher Nation. Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche. Sendbrief an den Papst Leo X. Von der Freiheit eines Christenmenschen. Det er altså nogen av de mest grunnleggende reformatoriske skrifter av Luther som er samlet i dette bind. Og hvor det stålsetter en i ens evangelisk-lutherske erkjennelse og trosliv å lese disse sprudlende utgydelser fra det rike reformatoriske kildeveld som brøt frem i det ene år 1520. Det er i beste forstand opbyggelig lesning. For en erkjennelse av hvad synd er og hvad nåde er! — Den hele utgave er på 7 bind, foruten en Ergänzungsreihe, hvis første bind omfatter «Vom unfreien Willen», anndet bind Romerbrevs-forelesningen.

3. På overgangen til den *systematiske teologi*, og nærmest hørende under den, står: *Walter Künneth: Theologie der Auferstehung*. 2. Aufl. 1934 (München, Chr. Kaiser, 264 s.). RM. 6.80.

Ut fra den overbevisning at budskapet om Kristi opstandelse ikke, som Schleiermacher og ennu Ritschl mente, er forholdsvis likegyldig for teologien, men er det punkt hvorfra der faller lys over det hele (K. Barth), nøkkelen til den urkristelige teologi, har Walter Künneth i denne bok søkt å gi et utkast til en «opstandelsens teologi». Bokens første del behandler Jesu opstandelses virkelighet, dens forhold til historien og dens «teologiske begrep», mens dens annen del handler om Jesu opstandelses dogmatiske betydning. Eiendommelig nok bestrider forf. at Jesu opstandelse er en «historisk» kjensgjerning, men fastholder allikevel dens forbindelse med historien (ikke «geschichtlich, men «geschichtsbezogen»). Og han har naturligvis rett i at den ikke er nogen blott og bar historisk begivenhet; den er «geschichtstranszendent». Men tar man den tredje dag alvorlig, må man dog vel si at Kristi opstandelse er en kjensgjerning i tiden og dermed historisk og ikke bare historie-forbunden. I virkeligheten anerkjenner forf. overleveringen om den tomme grav og taler om opstandelsen som legemlig, resp. om en innoptagelse av elementene (det gravlagte legemes) i Kristi nydannede opstandelseslegme.

I den dogmatiske del søker Künneth å vise at Kristi opstandelse er hele «teologiens arkimediske punkt»; den er utgangspunkt for kristologien, målet for skapelsen, grunnlaget for en naturteologi og muliggjør en kristelig ontologi (lære om liv og død), gir svaret på spørsmålet om historiens mål og mening og danner grunnvolden for den kristelige eskjatologi.

Künneths bok er således meget tankerik og tankevekkende, og den har da også vakt berettiget opmerksomhet. Dens grunnleggende del lider riktignok av en følelig uklarhet når det gjelder opstan-

delsens faktum; i virkeligheten synes forf. ikke å skjelne mellem opstandelse og himmelfart, men identifiserer — mot. N. T. — Kristi opstandelse uten videre med hans ophøielse (sml. den dogmatiske del). Forholdet mellem Kristi opstandelse og hans menneskevorden er forskjøvet; der tales om en ophøielse som er ensbetydende med hans forlening med guddommen, mens N. T. allerede lar den preeksistente være θεός. Men om Künneth enn overdimenisjonerer opstandelsens rekkevidde, har hans bok i hvert fall den fortjeneste å ha satt Kristi opstandelses centrale betydning i et klarere lys enn før, og er meget leseverdig.

En ganske særlig interesse knytter der sig til *Karl Barths* nye bok *Credo* (München 1935. Chr. Kaiser, 173 s. 2. Aufl. RM. 2.60). Det er en rekke forelesninger han ifjor vinter holdt ved Utrechts universitet hvori han behandler «Die Hauptprobleme der Dogmatik im Anschluss an das Apostolische Glaubensbekenntnis» som det heter i undertitelen. Boken har jo fått en særegen aktualitet for oss ved den Barth-feide som nylig er blitt utkjempet her hjemme, og den er da også blitt *oversatt til norsk* av *Einar Amdahl* under titelen: *Den apostoliske trosbekjennelse* (Credo). A. Lundes & Co.s forlag, Bergen, 1935. 241 s. Kr. 4.75.

Det er forståelig at man har ønsket å overføre nettop dette siste arbeide av Barth på vårt sprog. Hans utleggelse av Apostolikum gir et forenklet uttrykk for hans dogmatiske synsmåter og bekrefter tillike den opfatning at hans teologi har utviklet sig mer og mer i ortodoks retning. Jeg skal ikke her komme nærmere inn på spørsmålet om kontinuiteten i Barths teologiske standpunkt fra Romerbrevskommentaren (2. utg.) til «Credo», men kun anføre en uttalelse av ham selv i anhanget til den siste bok — et anhang hvori han besvarer en rekke spørsmål som hans hollandske tilhørere har stillet til ham efter hans forelesninger, og som ikke er det minst interessante i denne bok. Han nevner i avsnittet «Dogmatikk og filosofi» først at nogen av hans tilhørere har klaget over at han ikke lenger fører det samme sprog som i «Römerbrief». Og så svarer han at hans tilhørere heller skulde være takknemlig for at han ikke lenger besværer dem med begreper som «hulrum» og «dødslinje», som i sin tid har gjort sin tjeneste. Visstnok vilde han dengang ikke noget annet enn virkelig å forklare Paulus' Romerbrev. Men han innrømmer nu at «det til dels skjedde i *et merkverdig skall* (Kruste egl. = skorpe) *av kantisk-platoniske begreper*» (s. 159). Nu bestemmer han teologiens forhold til filosofien så at det visstnok er uundgåelig å bruke filosofiske begreper, men at opgaven er ikke å la sig binde av nogen bestemt filosofi, men å la gjenstanden selv være det bestemmende for ens terminologi. «Det er ikke ordet som er underkastet de menneskelige forutset-

ninger, men de menneskelige forutsetninger som er underkastet ordet», og da tenker han ifølge sammenhengen på Den hellige skrifts vidnesbyrd.

I hvilken grad det i «Credo» er lyktes Barth virkelig å gjennemføre denne riktige grunnsetning, vilde det føre for vidt å drøfte her. Jeg kan kun anbefale Barths forelesninger til et interessert studium og føie til at generalsekretær Amdahls oversettelse, efter de stikkprøver jeg har rukket å ta, synes meget vellykket. Den ingenlunde lette opgave har han løst på en måte som røber megen fortrolighet med Barths tankegang.

4. *Historisk teologi.*[1])

Så høit utviklet som den norske kirkes misjonsliv er, har vi dog hittil savnet en utførlig fremstilling av misjonens historie på norsk. En slik har vi nu fått i det verk hvorav første del utkom ifjor: *Emil Birkeli: Misjonshistorie.* I. Oslo 1935. (Selskapet til kristelige andaktsbøkers utbredelse). 367 s. Innb. kr. 7.00.

Pastor Birkeli er fra før dette tidsskrifts lesere vel bekjent ikke bare som tidligere misjonær på Madagaskar og som mangeårig lærer i misjonshistorie ved Misjonsskolen i Stavanger, men også som religionshistoriker. Han sitter således inne med de beste betingelser for å skrive en misjonshistorie. Det har vært hans hensikt med denne bok å skaffe norske lesere den første pålitelige oplysning om de forskjellige misjonsmarker rundt i verden (ledsaget av litteraturhenvisninger til videre studium). Først søker han da på bakgrunn av geografi, klima, rase og historisk utvikling, for hvert tilfelle å orientere i misjonshistorien, derpå gir han de nødvendige oplysninger om arbeidet for å evangelisere og kristianisere ethvert sted. Og til slutt samles trådene i talloversikter og sammendrag til belysning av misjonsresultatene og misjonsproblemene.

Det foreliggende første bind begynner med en oversikt over kristendommens utbredelse fra aposteltiden til nutiden, og går så over til behandlingen av *Afrikas* store misjonsmark (s. 89—363), hvorpå følger en litteraturfortegnelse (s. 363—367). Her møter vi da også de misjonsfelter som særlig interesser norske misjonsvenner, Zululand og Madagaskar.

Å uttale nogen dom om Emil Birkelis arbeide har jeg ikke tilstrekkelige forutsetninger til. Vi håper, når verket foreligger komplett, å kunne bringe en anmeldelse av det fra mer sakkyndig hold. Hermed være imidlertid norske teologers opmerksomhet henledet på det.

[1]) I denne forbindelse vil jeg bare ha nevnt *Frederik Torms «Nytestamentlige Tidshistorie*, Kjøbenhavn 1934. G. E. C. Gads forlag. Den vil bli gjenstand for spesiell omtale av professor Frøvig i et senere hefte.

Til den historiske teologi hører også kjennskapet til vår egen kirke. En norsk kirkekunnskap, skrevet på tysk, men av norske forfattere, foreligger nu i den kjente samling «*Ekklesia*», Selbst-Darstellungen der christlichen Kirchen, hg. von *Friedr. Siegmund-Schultze.* Til de fremstillinger som allerede er utkommet, Die Kirche von England, Die Kirche in Schweden o. s. v., slutter sig nu også

«*Die Kirche von Norwegen*», Gotha 1936, Leopold Klotz Verl. 207 s. Kr. 11. Boken åpnes med en meget interessant innledning av utgiveren, som viser sig å ha studert vår norske kirke godt. Så følger et hilsningsord av biskop *Støren,* en fremstilling av den norske kirkes historie ved *Andreas Brandrud,* av «den norske kirkes egenart» ved *Ivar Welle,* den norske teologis historie *(Anton Fridrichsen),* det teologiske studium i Norge *(Olaf Moe),* Norges kirkelige statistikk *(L. Koren),* menighetslivet innen den norske kirke *(H. C. Christie),* det sociale arbeide *(L. Schübeler),* foreningslivet og den ytre misjon *(Ole B. Meyer),* legmannsbevegelsen *(Thorleif Boman),* det kristelige ungdomsarbeide *(H. Sande),* den norske kirkes økumeniske medarbeide *(Lyder Brun),* kirken og fredssaken *(Fr. Klaveness)* og litteraturfortegnelse *(H. Harboe).* Alt i alt et innholdsrikt og instruktivt arbeide som har krav på nærmere omtale enn det blir plass til i denne sammenheng.

E. S. Til slutt må jeg ennu få nevne en bok som først er kommet mig ihende i de siste dage: 16de utgave av *Nestles* uundværlige *Novum Testametum Graece* (Stuttgart 1936). Her er det tekstkritiske apparat ført helt à jour, også de nyfunne Chester Beatty Papyri er benyttet. Og hvad der for norske teologer har en særegen interesse og verdi: *Forordet* som før kun forelå på latin, tysk og engelsk, er nu også *oversatt på norsk, ved docent Asting,* med henblikk på utgavens bruk i Skandinavien. Man må være den württembergske bibelanstalt i Stuttgart meget takknemlig for denne hensyntagen til vårt land. Prisen er kun RM. 2.50.

April 1936. *Olaf Moe.*
